220727

Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie.

II.

Gesammelte Aufsätze

zur

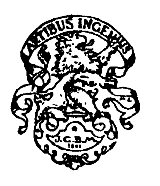
Religionssoziologie

von

Max Weber

II.

Hinduismus und Buddhismus



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1921

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

MINA TOBLER

zugeeignet.

Inhaltsübersicht.

Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen.

Hinduismus und Buddhismus.

I.

Indien ist und war, im Gegensatz zu China, ein Land der Dörfer und der denkbar unerschütterlichsten geburtsständi-

---

[1]) Literatur. Grundlagen für die Kenntnis Indiens und jetzt namentlich auch des Kastensystems sind die Statistiken und vor allem auch die ausgezeichneten soziologischen Arbeiten, welche darüber in den Publikationen des zehnjährigen Zensus von Indien enthalten sind. (Census of India, Reports, stets ein besonderer Generalbericht und dann je ein Report mit Tabellen für jede Presidency außer den reinen Zahlenbänden, — Erscheinungsort: Calcutta). Namentlich der Zensus von 1901 förderte zum ersten Male umfassendes Material für ganz Indien zutage, welches der Zensus von 1911 in wichtigen Punkten ergänzte. Die General- und Provinzialberichte von Risley — dem Verfasser der »Castes and Tribes of Bengal« (Calc. 1891/2) — Blunt, Gait u. a. gehören zum besten, was die soziologische Literatur überhaupt aufzuweisen hat. Ein in seiner Art mustergültiges Nachschlagewerk über Indien ist der Imperial Gazetteer of India, alphabetisch, mit 4 systematischen, die natürlichen, geschichtlichen, ökonomischen, sozialen und Kultur-Verhältnisse Indiens, unter dem Namen: The Indian Empire, behandelnden Einleitungsbänden (New. Ed. Oxford, Clarendon Press, 1908/9). Die Referenten des Zensus setzen sich auch mit den zahlreichen modernen Kasten-Entstehungstheorien von Sénart (Les Castes dans l'Inde, Paris 1896) und Bouglé (Essais sur le régime des castes (Trav. de l'Année sociol., Paris 1908) und dem älteren Werke Nesfields (Brief View of the Caste System of the North Westen Provinces and Oudh, Allahabad 1885) u. a. auseinander. Beste moderne Arbeit; Baines: Ethno-

schen Gliederung. Aber zugleich ein Land des Handels, nicht nur des Binnen-, sondern gerade auch des Fernhandels, insbe-

graphy in Bühlers Grundriß der Indo-arischen Philologie (Straßburg 1912) mit ausgiebigstem Literaturverzeichnis. Diese Werke, ebenso wie die bekannten großen Arbeiten der hervorragenden deutschen Indologen: A. Weber, Zimmer, H. Oldenberg zur indischen Kulturgeschichte sind nachstehend selbstverständlich überall benutzt, aber nur dann besonders zitiert, wenn ein sachlicher Anlaß vorlag. Zu den besten Arbeiten über die indische Sozialgeschichte gehört R. Ficks »Soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit« (Kiel 1897), ergänzt durch die an geeigneter Stelle zu zitierenden Aufsätze von Washburne Hopkins (namentlich in India Old and New, New York 1911), Caroline Rhys Davids u. a. Zu vergleichen ist aus der historischen Literatur namentlich Vincent A. Smith, Early History of India from b. C. 600 to the Mahomm. Conquest (Oxford 1904). Grant Duff, History of the Mahrattas, London 1911) und etwa die »Rulers of India Series« (Oxford). Gute Abrisse zur Einführung in The Indian Empire. Andere Literatur ist an gegebenen Stellen zitiert. Für die neuere Heeresgeschichte am bequemsten das Buch von P. Horn, Heer- und Kriegswesen der Großmoghuls (Leiden 1894). Für die Wirtschaftsgeschichte sind die benutzten Arbeiten bei den betreffenden Teilen der folgenden Darstellung zitiert. Die überreichlichen monumentalen Quellen enthalten für die Spezialgeschichte massenhaftes, aber bisher nur zum kleinsten Teil zusammenfassend verarbeitetes Material. Die größte Zahl solcher Inschriften, von denen bisher Uebersetzungen vorliegen, sind mit dieser und mit sprachlichen und sachlichen Kommentaren fortlaufend herausgegeben, teils in der archäologischen Zeitschrift: »Indian Antiquary« (bisher 45 Quartbände) teils in der nur Epigraphik treibenden Zeitschrift »Epigraphia Indica«: in beiden finden sich ausgezeichnete Einzeluntersuchungen von Hultzsch, Fleet, vor allem auch von Bühler. Leider konnte ich Hultzsch's South Indian Inscriptions und das Corpus Inscr. Indic. diesmal nicht einsehen.

Von den unermeßlichen literarischen Quellen liegen in deutschen und englischen Uebersetzungen vor die wichtigsten Teile der Veden. Dazu sind für soziologische Zwecke die ausgezeichneten »Vedischen Studien« von Pischel und Geldner, für die Entwicklung des Brahmanentums Bloomfield, The Atharva Veda (Bühlers Grundriß der Indo- arischen Philologie, Straßburg 1899), für die religiöse Entwicklung aber H. Oldenberg, Die Religion des Veda zu benutzen. Von den Epen: Teile des Mahabharata (dazu Dahlmann, S. J.: Das Mahabharata als Epos und Rechtsbuch, Berlin 1895) und des Ramayana. Die Sutraliteratur, soweit übersetzt, in den Sacred Books of the East. Auf den (ins Englische übersetzten) sehr wichtigen frühbuddhistischen Legenden, den Jataka's, vornehmlich beruhen die erwähnten Arbeiten von Fick, Mrs. Rhys Davids, W. Hopkins über die Hindu-Gesellschaft dieser Epoche. Sodann: die Rechtsbücher des Apastamba, Manu, Vasishtha, Brihaspati, Baudhâyana (diese in den Sacred Books of the East). Ueber das indische Recht ist zu vergleichen vor allem das Buch von Jolly in Bühlers Grundriß der Indo-arischen Philologie, ferner West und Bühler, Digest of Hindu Law (Bombay 1867/69. Die griechischen Quellen hat Mc. Crindle gesammelt und (in englischer Uebersetzung) herausgegeben. Der chinesische Reisebericht Fa Hien's ist von Legge übersetzt. Aus der gewaltigen Masse der eigentlich religiösen Literatur der Brahmana- und Purana-Periode wird das, was übersetzt ist und benutzt wird, zu Abschnitt II zitiert. — Ueber den Hinduismus als religiöses System existieren zusammenfassende und zur Einführung brauchbare Darstellungen für die Gegenwart

sondere nach dem Occident, wie es scheint seit altbabylonischer Zeit, und des Darlehenswuchers. Es hat in seinen Nordwestteilen unter einem immerhin fühlbaren hellenischen Einfluß gestanden. Im Süden waren früh Juden ansässig. Im Nordwesten wanderten die persischen Zarathustrier ein, eine hier ganz dem Großhandel zugewendete Schicht. Dann kam der Einfluß des Islam und die rationalistische Aufklärung des Großmoghuls Akbar. Unter den Großmoghuls, und auch vorher mehrere Male, war ganz oder fast ganz Indien generationenlang eine politische Einheit. Dazwischen lagen stets wieder lange Perioden der Zersplittertheit in zahlreiche sich ständig bekriegende politische Herrschaften. Fürstliche Kriegführung, Politik und Finanzwirtschaft waren rational. Sie wurden literarisch, die Politik sogar vollendet »machiavellistisch«, theoretisiert. Der Ritterkampf sowohl wie das disziplinierte und vom Fürsten equipierte Heer haben ihre Zeit gehabt. Die Verwendung der Artillerie hat allerdings nicht, wie gelegentlich behauptet wurde, hier zuerst, aber doch frühzeitig, sich entwickelt. Staatsgläubigertum, Steuerpächtertum, Staatslieferantentum, Verkehrsmonopole usw. waren ganz nach patrimonialer occidentaler Art entstanden. Die Städteentwicklung näherte sich jahrhundertelang in wichtigen Punkten, wie wir sehen werden, mittelalterlichen occidentalen Erscheinungen. Das heutige rationale Zahlensystem, die technische Grundlage aller »Rechenhaftigkeit«, ist indischen Ursprungs[1]. Die Inder haben, im Gegensatz zu China, rationale Wissenschaft (darunter Mathematik und Grammatik) gepflegt. Sie haben die Entwicklung zahlreicher philosophischer Schulen und religiöser Sekten von fast allen überhaupt möglichen soziologischen Typen

---

vor allem in den eingangs zitierten Zensus-Publikationen, historische in den verschiedenen Sammelquellen über vergleichende Religionswissenschaft und im »Indian Empire«. S. ferner: Barth, Les Relig. de l'Inde, Paris 1879 und Monier Williams, Rel. Thought and life in India p. I 1891. Andere Werke und die benutzte Einzelliteratur werden zu Abschnitt II zitiert. Die meisten Einzelaufsätze sind im Journal of the Royal Asiatic Society (J. R. A. S.), im Journal Asiatique (J. A.) und in der Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Z. D. M. G.) enthalten. Die »Gazetteers« der einzelnen Presidencies waren mir leider nicht zugänglich, das Journal of the Asiatic Soc. of Bengal nur teilweise. Ueber die indische Literatur im ganzen jetzt: Winternitz, Geschichte der indischen Literatur. Leipzig 1908.

[1] Positionszahlensystem seit unbestimmt alter Zeit. Die Null seit 5./6. Jahrh. nach Chr. nachweislich. Gerade Arithmetik und Algebra gelten als autochthon. Für negative Größen der Ausdruck »chulden« (ksaya).

erlebt. Zum großen Teil waren sie auf dem Boden eines penetranten intellektualistischen und dabei systematisch rationalen Bedürfnisses erwachsen, welches sich der allerverschiedensten Lebensgebiete bemächtigte. Die Toleranz gegen religiöse und philosophische Lehrmeinungen war in großen Zeiträumen nahezu absolut, jedenfalls ungleich größer als irgendwo im Occident vor der allerneusten Zeit. Das indische Recht weist zahlreiche Bildungen auf, welche für kapitalistische Bedürfnisse ebenso brauchbare Ansatzpunkte geboten hätten, wie die entsprechenden Institutionen unserer mittelalterlichen Rechtsentwicklung. Die Autonomie der Händlerschicht in der Rechtsschöpfung war mindestens so groß wie diejenige unseres Mittelalters. Die indischen Handwerkerleistungen und die Spezialisierung der Gewerbe waren sehr hoch entwickelt. Der Erwerbstrieb der Inder aller Schichten hat wahrlich nie zu wünschen übrig gelassen und nirgends bestand so wenig Antichrematismus und so hohe Schätzung des Reichtums. Moderner Kapitalismus ist innerhalb des Indertums aber weder früher noch in den Jahrhunderten englischer Herrschaft entstanden, sondern erst Importprodukt. Er ist als fertiges Artefakt übernommen worden, ohne autochthone Anknüpfungspunkte vorzufinden. Hier soll nun untersucht werden, in welcher Art an diesem Ausbleiben der kapitalistischen Entwicklung (im occidentalen Sinn) etwa — als ein Moment neben sicher zahlreichen andern — die indische Religiosität beteiligt sein kann. Die nationale Form dieser ist der Hinduismus. »Hindu« ist ein Ausdruck, der erst seit der Fremdherrschaft der Mohammedaner für die nicht konvertierten Eingebornen Indiens aufkam. Als »Hinduismus« haben diese selbst ihre religiöse Zugehörigkeit erst in der modernen Literatur zu bezeichnen angefangen. Es ist die offizielle Bezeichnung des englischen Zensus für den Komplex derjenigen Religiosität, für welche in Deutschland auch das Wort »Brahmanismus« üblich war. Dieser Terminus drückt aus: daß eine bestimmte Art von Priestern, die Brahmanen, die Träger der gemeinten Religiosität seien. Bekannt ist, daß die Brahmanen eine »Kaste« waren und sind, und daß die Institution der »Kasten« überhaupt, eine Art besonders exklusiver strenger Geburtsstände also, eine Rolle im indischen sozialen Leben spielten und noch spielen. Und bekannt sind auch die Namen der vier Hauptkasten der klassischen indischen Lehre,

wie sie z. B. Manu's Rechtsbuch darstellt: der Brahmanen, Kschatriya (Ritter), Vaiçya (Gemeinfreie), Çudra (Knechte).

Alles Nähere pflegt naturgemäß — etwa mit Ausnahme sehr allgemeiner Vorstellungen von einer Herrschaft des Seelenwanderungsglaubens — nicht gewußt zu werden. Diese Vorstellungen sind nicht falsch, sie bedürfen nur der Klärung an der Hand der überreichen Quellen und Literatur. Die Tabellen des »Census of India« von 1911 führen in der Spalte »Religion« rund 217½ Millionen Menschen als »Hindu« auf, gleich 69,39 % der Bevölkerung. Als Nicht-»Hindu« finden sich, neben den importierten Konfessionen: Muselmanen (66⅔ Millionen = 21,26 %), Christen, Juden und Zarathustriern und den »Animisten« (10,29 Millionen = 3,28 %) folgende Einträge in Indien selbst heimischer Religionen: »Sikh«[1]) (rund 3 Millionen = 0,86 %), — »Jaina« (1,2 Millionen = 0,40 %) —, »Buddhist« (10,7 Millionen = 3,42 %, diese jedoch alle bis auf ⅓ Million in dem seit alters zu fast 9/10 buddhistischen Birma und in den Grenzgebieten von Tibet, also nicht auf klassisch indischem, sondern auf mongoloidem, teils hinterindischem teils zentralasiatischem, Boden). Soweit die Aufnahmen der einzelnen Jahrzehnte vergleichbar sind — was freilich nur mit einigen Vorbehalten zutrifft — ist der Prozentsatz der »Hindus« seit 1881 von 74,32 auf 69,39 % gesunken, gegenüber dem Ansteigen des Islam von 19,74 auf 21,22, des Christentums von 0,73 auf 1,24 und endlich der »Animisten« von 2,59 auf 3,28 %. Die letzte Zahl und damit ein Teil der Verschiebung beruht neben dem allerdings erheblichen Kinderreichtum dieser kulturlosen animistischen Stämme sicher sehr stark auch auf Unterschieden der Zählung. Ein weiterer kleiner Teil der relativen Abnahme der »Hindus« ist durch Erweiterung des Zensus in Birma vorgetäuscht, welche eine starke Zunahme der gezählten Buddhisten zur Folge hatte. Im übrigen ist der relative Rückgang der Hindus teils durch Unterschiede der Geburtenziffer und der Sterblichkeit bedingt, von denen neben dem relativ niedrigen sozialen Stand und der entsprechend niedrigen Lebenshaltung der Masse der Hindus ein Teil religiöse Gründe hat (Kinderehe, Mädchentötung, Witwenzölibat und dadurch bedingte geringe Kinderzahl und große

[1]) Auf diese politisch sehr wichtige, anfangs pazifistische, später einen kriegerischen Orden bildende, Mischsekte aus Islam und Hinduismus ist in unserm Zusammenhang kein Anlaß besonders einzugehen.

Frauensterblichkeit der Oberkasten, Schwierigkeiten der Ernährung infolge der Speise-Tabu's bei Mißernten in den unteren Schichten). Ein anderer kleiner Teil ist den Einzel-Konversionen zum Islam und zum Christentum, hauptsächlich aus den Unterkasten zur Verbesserung der sozialen Lage, zuzuschreiben. Förmliche Uebertritte zum Hinduismus dagegen existieren offiziell nicht. Sie existieren nicht, weil sie wenigstens nach der Theorie des Hinduismus eigentlich unmöglich sind. Dies führt uns sofort zur Betrachtung wichtiger Eigenarten seines Wesens.

Eine »Sekte«, im soziologischen Wortsinn also: ein exklusiver Verein religiöser Virtuosen oder doch religiös spezifisch Qualifizierter, rekrutiert sich durch individuelle Aufnahme nach Feststellung der Qualifikation. Eine »Kirche«, als universalistische Massen-Heilsanstalt, erhebt, wie ein »Staat«, den Anspruch: daß jeder, mindestens jedes Kind eines Mitgliedes, ihr durch Geburt angehöre. Sie fordert zwar Sakramentalhandlungen und eventuell Nachweis der Bekanntschaft mit ihren Heilslehren als Voraussetzung der Mitgliedsrechte, statuiert aber die Verpflichtung, daß jene die aktiven Mitgliedsrechte bedingenden Sakramente oder Handlungen vollzogen werden. Bei ganz konsequenter Durchbildung ihres Typus und wo sie die Macht hat, zwingt sie die Widerstrebenden dazu nach dem Prinzip: »coge intrare«. In diesem Sinn wird man normalerweise in sie hinein »geboren« und die Einzel-Konversion und Aufnahme gilt nur für die Zeit, bis das prinzipielle Ziel: die Einigung aller in der universalen Kirche, erreicht sein wird. Einer strikten Geburtsreligion endlich wie dem Hinduismus gehört man durch die bloße Tatsache der Geburt von Hindu-Eltern an. »Exklusiv« ist sie in dem Sinn: daß man auf anderem Wege eigentlich überhaupt nicht in ihre Gemeinschaft, zum mindesten nicht in deren als religiös vollwertig geltende Kreise, gelangen kann. Der Hinduismus will gar nicht die »Menschheit« umfassen. Wer nicht zum Hindu geboren ist, bleibt, — sein Glaube oder seine Lebenspraxis mögen sein wie immer, — draußen, ein Barbar, dem der Zugang zu den Heilsgütern des Hinduismus, wenigstens dem Prinzip nach, versperrt ist. Es gibt zwar auch »open-door-castes«[1]), aber sie sind unrein. Und im Gegensatz

[1]) Wie fast alle allgemeinen Sätze über Hinduismus, ist eben auch dieser nur relativ richtig. Wenn man von den vereinzelten modernen Auflockerungen

zur universalistischen kirchlichen Gnadenanstalt, welche die »Exkommunikation« für gewisse Religionsfrevel zwar kennt,

---

der alten Exklusivität zwischen gleichgeordneten höheren Kasten absicht, die der Census Report berichtet, so bleibt doch bestehen; die Rekrutierung mancher der niederen Kasten schließt nicht nur exkommunizierte frühere Mitglieder anderer Kasten ein, sondern ist gelegentlich auch ziemlich wahllos. So rekrutiert sich die unreine Kaste der Bhangi in der Provinz Bombay zum Teil aus outcastes höheren Kasten. Und die Bhangi der »United Provinces« waren ein Beispiel für das Vorkommen der Rekrutierung auch durch Einzel-Eintritt (sie werden daher oft, so von Blunt im Census Report 1911, mit den Tschandala, der niedrigsten unreinen Kaste der alten Rechtsbücher, identifiziert). Auch einige andere Kasten gibt es, die Einzelne prinzipiell aufnehmen. Zu den Kasten, welche sich durch Zuwachs von outcastes (und zwar im bedeutenden Umfang) rekrutieren, gehören namentlich die Baishnabs, eine Sektenkaste, in welche ein gut Teil aller gegen die Brahmanenherrschaft sich Auflehnenden noch jetzt einströmt. Noch nicht voll zur »Kaste« hinduisierte »Stämme« und die mit Resten ihrer Stammes-Herkunft belasteten »Stammeskasten« (darüber später) sind oft lax bei der Aufnahme auch Einzelner. Am laxesten die ganz tief stehenden Pariastämme der Matten- und Korb-Flechter. Je strenger hinduisiert nach klassischem Schema aber eine Kaste ist, desto exklusiver ist sie auch und für die eigentlichen alten Hindukasten steht außer Zweifel, daß Einzelaufnahmen durch »Eintritt« unbekannt waren und sind. Ketkar (Hinduism, London, 1911) geht also zu weit, wenn er auf jene Sachlage den Satz aufbaut: es sei im Hinduismus den einzelnen Kasten »überlassen«, ob sie Fremde aufnehmen wollen oder nicht, darüber könne keine Kaste der andern Vorschriften machen. Das letztere trifft formell zu. Wenn aber die Kaste überhaupt einigermaßen nach hinduistischer Art organisiert ist, so würde dem einzeln Eintretenden jede Sippenbeziehung fehlen. Irgendwelche »Regeln« über Vorbedingungen und Art einer solchen Einzel-Aufnahme sind bisher noch nirgends bekannt geworden. Wo sie tatsächlich möglich ist, da ist ein Einzel-Eindringen Fremder in eine Kaste Ausdruck einer noch bestehenden Regellosigkeit, nicht aber einer Regel. Auch bei systematischer Hinduisierung eines Gebiets konnten wenigstens nach der alten Theorie die hinduisierten Barbaren (Mlechcha) nur in die unterste unreine (Tschandala-) Kaste gelangen. Es wird gelegentlich (Manu-bhâshya II, 23) die Frage erörtert, unter welchen Umständen erobertes Barbarenland als Stätte von Opfern geeignet, also rituell »rein« sei und dahin beantwortet: nur dann, wenn der König die vier Kasten dort errichte, die unterworfenen Barbaren aber zu Tschandala mache. Daß die andern Kasten (auch die Çudra-Kasten) nur durch Einwanderung von Hindus der betreffenden Kasten überhaupt an einem Orte entstehen können, versteht sich ersichtlich völlig von selbst (Vgl. Vanamali Chakravanti, Indian Antiq. 41, 1912, p. 76, welcher meint, daß die zahlreichen Tschandala der Südostgebiete von solchen »vorschriftsmäßigen« Eroberungen herrührten.) Es muß jedenfalls der Barbar rein als solcher sozusagen »von der Pike auf« dienen und kann nur im Wege der Seelenwanderung weiter avancieren. Damit ist nicht gesagt, daß der »Barbar« ein für allemal als sozial noch niedriger stehend gelte als die rezipierte unreine Kaste. Das kommt auf Lebenslage und Lebensgewohnheit an. Für die »Central Provinces« berichtet der Report von 1901, daß die außerhalb des Kasten-Systems stehenden Stämme eben deshalb, weil sie nicht »Unterworfene« sind, sich höherer Achtung erfreuen als die niederen Kasten der unreinen Dorfarbeiter. Würden sie als Kasten rezipiert werden, dann unter die reinen Kasten. Es liegt damit offenbar ähnlich, wie mit der relativen sozialen

aber nur in dem Sinn, daß der Gebannte der kirchlichen Gnadenmittel verlustig geht, der kirchlichen Strafgewalt aber unterworfen und also der Anstalt untertan bleibt, ist der Hinduismus in dem Sinn, nach Art einer Sekte, »exklusiv«, daß er Religionsfrevel kennt, welche den Ausgestoßenen für immer und von jeder Beziehung zur Gemeinschaft ausschließen. Die Wiederaufnahme von Mitgliedern, welche nach einer Zwangskonversion zum Islam sich zur Wiederaufnahme meldeten, machte eine Brahmanenkaste trotz Vollzug der auferlegten Bußen und Reinigungen wieder rückgängig, nachdem sich herausstellte, daß sie genötigt worden waren, Rindfleisch zu essen: ähnlich etwa wie die heroistischen Sekten des Christentums, zuletzt noch die Montanisten im Gegensatz zur Anstaltskirche, die Teilnahme an dem von den Römern eben deshalb erzwungenen Kaiserkult in den Zeiten der diokletianischen Verfolgung für absolut irreparabel hielten (wegen Matth. 10, 33). Diese ausgestoßenen Brahmanen hätten immerhin in einer jener unreinen Kasten Unterkunft finden können, welche Rindfleischesser sind (soweit Einzelrekrutierung stattfindet). Aber ein Mensch, von dem feststände, daß er wissentlich eine Kuh getötet hätte, wäre in der Hindugemeinschaft absolut unmöglich [1]).

Freilich gab und gibt es eine Propaganda des Hinduismus, in der Vergangenheit im allergrößten und noch jetzt in praktisch beachtlichem Maßstab. Von einem kleinen Bereich Nordindiens aus hat sich im Verlauf von etwa 8 Jahrhunderten gegenüber dem »animistischen« Volksglauben und im Kampf mit hochentwickelten Erlösungsreligionen das heutige »hinduistische« System über mehr als 200 Millionen Menschen durch Mission verbreitet und verbreitet sich von Zensus zu Zensus noch jetzt weiter. In einer

Schätzung von Indianern und Negern in den Vereinigten Staaten. Der letzte Grund der höheren Schätzung der ersteren ist — wenn man der Sache auf den Grund geht: —»They did'n't submit to slavery«. Deshalb besteht mit ihnen für den Gentleman Konnubium und Kommensalität, mit dem Negerabkömmling nie. Ein Nicht-Hindu, also z. B. ein Europäer, findet in Gebieten, in welchen die Kastenordnung ungebrochen besteht, lediglich Angehörige unreiner Kasten als häusliche Dienstboten, während umgekehrt die Hausdiener der rituell reinen Hindukasten ausnahmslos reinen Kasten angehören (und angehören müssen), wie noch zu erörtern sein wird.

[1]) Oder genauer gesagt: die Kasten, welche im begründeten Verdacht stehen, sich an der Praxis der Rindervergiftung zu beteiligen (Gerber-Kasten namentlich), sind der Abscheu jedes Hindu, obwohl sie selbst offiziell korrekte Hindu sind.

Art, die meist ungefähr folgendem Typus entspricht: Die Herrenschicht eines »animistischen« Stammesgebiets beginnt einige spezifisch hinduistische Bräuche nachzuahmen. Also nach einander etwa: das Meiden des Fleisches, besonders des Rindfleisches und vor allem die Nichtschlachtung der Kuh, die Vermeidung geistiger Getränke und gewisse andere spezifische Reinheitsvorschriften guter Hindukasten; sie gibt ihre etwaigen abweichenden Ehe-Gewohnheiten auf [1]), und organisiert sich dafür in exogamen Sippen unter Ablehnung jeglicher Verehelichung ihrer Töchter mit Männern der sozial tiefer stehenden Volksschichten, von deren Berührung und Speisegemeinschaft sie sich zurückzieht, veranlaßt ihre Witwen zum Zölibat, gibt ihre Töchter ungefragt und vor der Pubertät in die Ehe, beginnt ihre Toten, statt sie zu begraben, zu verbrennen und den Ahnen Totenopfer (sraddha) zu veranstalten und tauft ihre einheimischen Gottheiten auf den Namen hinduistischer Götter und Göttinnen um. Schließlich schafft sie ihre Stammespriester ab und bittet irgendwelche Brahmanen, die Versorgung der Riten zu übernehmen und dabei auch sich zu überzeugen und zu bescheinigen, daß sie — die Herrenschicht des Stammes — von altem, nur zeitweise in Vergessenheit geratenem Ritter-(Kschatriya-)Blut seien. Oder aber, unter dafür günstigen Umständen, stellen ihre Stammespriester nach Annahme der Lebensweise der Brahmanen und Aneignung einiger Veda-Kenntnis, die Behauptung auf: sie, die Priester, selbst seien Brahmanen, von der und der Vedaschule und aus der auf den und den Weisen (Rischi) zurückführenden altbekannten Brahmanen-Sippe (Gotra), und es sei nur in Vergessenheit geraten, daß sie vor langen Jahrhunderten aus einer althinduistischen Gegend eingewandert seien. Sie suchen Beziehungen mit anerkannten indischen Brahmanen anzuknüpfen.

Es hält nicht immer leicht, echte Brahmanen zu finden, welche sich auf solche Zumutungen einlassen, und ein Brah-

---

[1]) Uebrigens sind die Brahmanen auch in bezug auf Ehegebräuche oft weitgehend tolerant. Sie haben z. B. bei der Hinduisierung mancher kleinen Gebiete die bestehenden Mutterfolgen ruhig bestehen lassen und auch Kasten, die viel auf sich halten, haben Reste totemistischer Verfassung, wie wir sehen werden. Ebenso steht es mit dem Alkohol und dem Essen von anderem als Rindfleisch. In dieser Hinsicht unterscheiden sich, wie in späteren Abschnitten zu erörtern, auch in vornehmen Kasten oft die Sektenangehörigen — Vishnuiten und Çivaiten — stärker voneinander als die Kasten.

mane hoher Kaste würde es weder heute tun noch früher getan haben. Indessen unter den zahlreichen Brahmanenunterkasten fanden und finden sich solche, deren Brahmanen-Qualität zwar anerkannt, die aber, weil sie niedere Kasten, etwa Fleischesser oder Weintrinker, bedienen, als sozial degradiert gelten und zu solchen Diensten bereit waren und sind. Stammbaum und, was auch dazu gehört, eine möglichst in die epischen und vorepischen Zeiten zurückreichende religiöse Ursprungssage für die Herrengeschlechter, welche den Rang als »Radschputen« (»Königsverwandte«, der heutige Ausdruck für »Kschatriya«) beanspruchen, werden rezipiert oder auch einfach erfunden[1]) und beurkundet. Dann werden die noch vorhandenen Irregularitäten der Lebenspraxis beseitigt, eine notdürftige vedische Bildung und als deren Abschluß die Zeremonie der Umgürtung des Epheben mit der heiligen Schnur (Jünglingsweihe) für die Ritter und die als »wiedergeborene« Vollfreie (Vaiçya) anzuerkennenden Schichten eingeführt, die rituellen Rechte und Pflichten der einzelnen Berufsklassen nach hinduistischer Art reglementiert. Dies geschehen, versucht die herrschende Schicht mit den entsprechenden Schichten althinduistischer Gebiete auf gleichem Fuß zu verkehren, womöglich Konnubium und Tischgemeinschaft mit dortigen Radschputen-Sippen, Annahme von in Wasser gekochter Nahrung durch dortige Brahmanen, Zulassung der eigenen Brahmanen durch die altbrahmanischen Schulen und Klöster zu erreichen. Das ist nun äußerst schwierig und scheitert zunächst regelmäßig. Eine Ursprungssage einer solchen neugebackenen Radschputen-Schicht wird, wenn etwa ein Europäer, den sie interessiert hat, einem echten (oder heute für echt gehaltenen) Brahmanen oder Radschputen davon berichtet, mit verständnisvoller stiller Heiterkeit angehört; keinem echten Brahmanen oder Radschputen fällt es ein, die neuen Genossen als sozial gleich zu behandeln. Indessen die Zeit geht hin, und vor allem tun Reichtum: — gewaltige Mitgiften an Radschputen, welche die Töchter heiraten, — und andere soziale Machtmittel das Ihre. Irgendwann, heutzutage sogar oft verhältnismäßig schnell, ist die Art des Ursprungs vergessen und die soziale Rezeption

[1]) Massenhafte gefälschte Stammbäume von Fürsten stellte Fleet in Südindien schon für das 9. Jahrhundert fest. (Ep. Ind. III, S. 171.)

vollzogen, wennschon ein gewisser Rest von Deklassierung im Rang dauernd auf den Parvenus zu lasten pflegt.

Dies ist im wesentlichen der Typus, nach welchem sich die extensive Propaganda des Hinduismus in neuen Gebieten seit den Zeiten seiner Vollentwicklung vollzogen hat. Neben ihr her ging eine intensive Propaganda innerhalb seines Herrschaftsgebiets von prinzipiell ganz ähnlicher Art. Ueberall gab es (und mehrfach gibt es noch heute) innerhalb der hinduistischen Gemeinwesen die soziale Erscheinung der »Gastvölker«. Wir kennen sie in Rudimenten bei uns heut nur noch in den Zigeunern, einem typischen altindischen (nur, im Gegensatz zu andern, gerade außerhalb Indiens wandernden) Gastvolk. In viel erheblicherem Umfang fand sich ähnliches von jeher in Indien. Aber die Erscheinung fand und findet sich dort, — und übrigens nicht nur dort, — keineswegs vornehmlich in dieser Form des absoluten, nirgendwo bodenständigen Wandervolkes. Sondern weit häufiger in der unentwickelteren Gestalt von Stämmen, welche eigene Dorfsiedlungen zwar noch besitzen, aber die Produkte ihres Hausfleißes oder Stammesgewerbes interlokal vertreiben oder sich interlokal periodisch als Ernte- oder andere Gelegenheits-, Reparatur- oder Aushilfsarbeiter verdingen, oder endlich traditionell den interlokalen Handel in bestimmten Produkten monopolisieren. Die Volkszunahme von Barbarenstämmen in den Wald- und Berggebieten einerseits, der zunehmende Arbeitsbedarf der Kulturgebiete mit wachsendem Reichtum andrerseits hatte dort überall zahlreiche niedere oder als religiös unrein geltende Dienste, welche die ortsansässige Bevölkerung zu übernehmen ablehnte, in die Hände von solchen fremdstämmigen Arbeitern gebracht, welche namentlich in größeren Orten in beträchtlicher Zahl dauernd sich aufhielten, aber in ihrem Stammesverband blieben. Endlich und am höchsten entwickelt aber findet sich das Gastgewerbe auch in der Art, — die schon an der Schwelle des dem Lokalverband angehörigen Gewerbes steht: — daß bestimmte hochgelernte Gewerbe sich durchweg in den Händen von Leuten befinden, welche zwar an Ort und Stelle ansässig sind, aber als Ungenossen der Dorfbewohner gelten, nicht im Dorf, sondern draußen, deutsch ausgedrückt: auf der »Wurth«, wohnen, an keinerlei Rechten der Dorfinsassen teilnehmen, vielmehr unter sich einen interlokalen Ver-

band bilden, der für sie verantwortlich ist und sie richtet, von seiten der seßhaften Dorfgenossen aber nur ein Gastrecht, teils unter religiöser, teils unter fürstlicher Garantie, genießen. Alle solche Erscheinungen finden sich auch außerhalb Indiens. Sehr oft (wenn auch nicht immer) auch so, daß diese Gastgewerbetreibenden, weil von Konnubium und Tischgemeinschaft ausgeschlossen, als rituell »unrein« gelten. Wo solche rituellen Schranken einem Gastvolk gegenüber existieren, wollen wir für unsre Zwecke dafür den Ausdruck »Pariavolk«[1]) gebrauchen. Als Pariavolk in diesem spezifischen Sinn des Wortes soll also nicht einfach jeder vom Standpunkt einer lokalen Gemeinschaft aus als »fremd«, »barbarisch« oder »magisch unrein« geltende Arbeiterstamm gelten, sondern nur dann, wenn er zugleich ganz oder dem Schwerpunkt nach ein Gast volk ist. Am reinsten entspricht er diesem Typus natürlich dann, wenn er, wie die Zigeuner, und in andrer Art die Juden des Mittelalters, die eigne Bodenständigkeit gänzlich eingebüßt hat, ökonomisch also völlig verflochten ist in die Bedarfsdeckung andrer bodenständiger Völker. Der Uebergang von der Gastarbeit eines noch bodenständigen »Stammes« zu einem »Pariavolk« dieses reinsten Typus ist dabei infolge zahlreicher Uebergangsstufen natürlich ganz flüssig. Im Gebiet des Hinduismus nun bestand und besteht gegenüber allen nicht in den hinduistischen Verband aufgenommenen Stämmen eine absolute rituelle Schranke. Sie alle sind magisch befleckt. Gewisse seit Jahrtausenden in jedem Dorf vertretene unentbehrliche Gastarbeiter — beispielsweise namentlich alle die, welche mit Viehhäuten, also Leder, zu tun haben — sind trotz ihrer Unentbehrlichkeit absolut unrein. Ihre bloße Anwesenheit verpestet unter Umständen z. B. die Luft eines Raums derart, daß die darin befindliche Speise magisch befleckt wird und bei Vermeidung

[1]) Der Ausdruck wäre, hinduistisch gesprochen, ganz unkorrekt. Die Pulayan- oder Parayan-(»Pariah«-)Kaste Südindiens ist sehr weit davon entfernt, die sozial tiefste Schicht oder gar eine Schicht von »outcastes« darzustellen, wie Abbé Raynal glaubte. Sie haben feste Kasten-Privilegien, obwohl sie allerdings, als alte Weber-(jetzt auch Ackerarbeiter-)Kaste (zuerst im 11. Jahrhundert inschriftlich erwähnt) sozial nicht hoch standen und außerhalb des Dorfbezirks wohnen mußten. Nicht nur die Lederarbeiter- (Chamar-) und Gassenkehrer-Kasten standen tiefer, sondern erst recht Kasten wie die Dom's (die meist den »Bodensatz« der Kasten darstellen) und ähnliche. Wir brauchen den Ausdruck »Pariah« hier in Anlehnung an den nun einmal jetzt üblichen europäischen Sinn, ähnlich wie den Ausdruck »Kadi« in »Kadi-Justiz«.

bösen Zaubers weggeschüttet werden muß[1]). Sie stehen also eigentlich ganz außerhalb des hinduistischen Verbandes. Kein Hindutempel ist ihnen zugänglich. Allein die Macht der Umstände erzwang hier doch eine Menge von Uebergangsstufen bis zur vollen Eingliederung in die soziale Ordnung. Zunächst gab und gibt es zahlreiche Abstufungen der Geschiedenheit. Die seit alter Zeit dauernd in jedem Dorf vertretenen religiös unreinen Gastarbeiter waren und sind zwar nicht Mitglieder des Dorfverbandes. Aber deshalb waren und sind sie keineswegs rechtlos. Nicht nur daß ihnen die Dorfgemeinde ein bestimmtes Entgelt für ihre Dienste schuldete und daß ihnen die betreffende Erwerbsgelegenheit monopolistisch reserviert wurde. Auch ihre rituellen Rechte und Pflichten waren und sind reglementiert, und gerade in ihrer Abstufung untereinander sind sie Ausdruck einer positiv bestimmten Rechtsstellung. Und mag auch der Brahmane und andere hohe Kasten ihre Berührung oder schon ihre bloße Gegenwart, ebenfalls in bestimmt abgestufter Art, meiden müssen, so sind es doch eben positive religiöse Vorschriften des Hinduismus, welche über die Art dieser Beziehung entscheiden. Vor allem: Eine Verletzung dieser Normen durch einen unreinen Gastarbeiter zieht nicht nur von seiten der Brahmanen oder der Dorfgemeinschaft, sondern unter Umständen auch von seiten der eigenen Gemeinschaft des betreffenden Gastarbeiters selbst Einschreiten und überdies religiöse Uebel (diesseitige magische Nachteile und jenseitige Heilsverluste) nach sich. Mindestens für diejenigen unreinen Gastarbeiter und Pariavölker, bei denen solche Normen und Vorstellungen praktisch in Kraft stehen, muß man um deswillen ihre Zugehörigkeit zur hinduistischen Gemeinschaft trotz ihrer wesentlich nur negativen Privilegierung behaupten und hat diese auch seit Jahrhunderten als unzweifelhaft gegolten: sie bilden nicht fremde Barbarenstämme, sondern die »unreinen Kasten« der hinduistischen Klassifikation. Anders bei denjenigen Stämmen, deren Gaststellung zwar traditionsgebunden und geregelt ist, — wie dies ja selbst im Außenhandel mit ganz fremden Fernhändlern nie völlig fehlt, — welche aber keinerlei positiven oder negativen religiösen Rang einnehmen, sondern einfach als unreine Barbaren gelten, weil sie ihrerseits religiöse

[1]) Die rituelle Infektion durch einen Mann unreiner Kaste vernichtet bei einem Brahmanen — je nach der Kaste — eventuell die sexuelle Potenz.

Pflichten irgendwelcher Art im Sinn des Hinduismus nicht anerkennen, nicht nur eigne Götter haben und, was wichtiger ist, nur eigne Priester in Anspruch nehmen, — was übrigens beides auch bei Hindu-Kasten vorkommt, — sondern die Institutionen des Hinduismus einfach ganz ignorieren. Diese sind so wenig Hindus wie Christen und Muselmanen es sind. Aber auch da gibt es die verschiedensten Uebergangszustände, welche den Weg der Hinduisierung ebnen. Ein nicht ganz unerheblicher Teil der »Animisten« des Zensus betrachtet sich selbst als Hindus, wie Blunt im Census Report bemerkt. Wieder andere, die der Zensus als unreine Kasten behandelt, sind unter Umständen geneigt, jede Beziehung zum Hinduismus, vor allem zu den Brahmanen, abzulehnen. Die Vertreter des Hinduismus selbst andrerseits sind heute, im Kampf um die Bedeutung ihrer nationalen Kultur, bestrebt, den Begriff des Hinduismus möglichst weit zu spannen und jeden, der irgendeinen der möglichen »tests« des Hinduismus, wie sie die Zensusbehörden ermitteln, erfüllt, also auch einen Jaina oder Sikh oder »Animisten« als Hindu in Anspruch zu nehmen. Dabei kommt ihnen nun die tatsächlich bei diesen Außenseitern vorhandene Tendenz zur Hinduisierung entgegen. Diese verläuft bei den inmitten des Hinduismus lebenden Gaststämmen etwa nach folgendem Typus: Dauernd im Gasterwerbsverhältnis stehende Angehörige solcher Fremdstämme begannen und beginnen leicht, gewisse Leistungen von Brahmanen in Anspruch zu nehmen, deren sich auch die unreinen Kasten regelmäßig bedienen. Z. B. vor allem: die Stellung des Horoskops für Eheschließungen und ähnliche Familienakte, die sie im übrigen auch weiterhin durch eigene Priester besorgen ließen. Wandten sie sich in ihrem Erwerb den Beschäftigungen hinduistischer, sei es reiner oder (meist) unreiner, Kasten zu, so waren sie genötigt, sich ähnlichen Vorschriften zu fügen, wie sie anderwärts für diese galten, um nicht auf zu scharfen Widerstand zu stoßen. Und je mehr sie sich dem reinen Typus des »Pariavolks« annäherten, d. h. je mehr ihre eigene Bodenständigkeit im geschlossenen Stammesgebiet schwand oder an Bedeutung zurücktrat, desto ausschließlicher abhängig wurde ihre soziale Lage von den Normen, welche ihre hinduistische Umgebung dafür schuf und desto größer zugleich die Chance, daß sie sich in ihrem rituellen Verhalten dieser anpaßten und typische Bräuche von ihr übernahmen, bis sie

sich schließlich in allen wesentlichen Punkten in der Lage einer (meist: unreinen) Hindukaste befanden. Der Fortbestand des alten Stammesnamens als Kastenbezeichnung, entweder — bei Pariavölkern mit altem Gewerbe- oder Handelsmonopol — allein, oder, wo sie als eine eigene endogame Kastenabteilung zur alten Hindukaste traten, neben dem normalen Kastennamen, sind dann die letzte Reminiszenz der Rezeption. Die mannigfachsten Uebergangszustände der »Hinduisierung«, d. h. der Verwandlung eines »Stammes« in eine »Kaste«, finden sich. Darunter auch Fälle, wo die Rezeption teils nach dem hier für die extensive, teils nach dem für die intensive Propaganda aufgestellten Typus verläuft, oder ein Stamm als Gastvolk in mehrere Kasten rezipiert wird, daneben aber einzelne Teile auch in Form der Stammesorganisation bestehen bleiben [1]). Uns soll diese Kasuistik hier nicht beschäftigen, — sie ergibt jedenfalls, daß die Grenzen des Hinduismus nach außen ziemlich flüssige sind.

Die Propaganda vollzog und vollzieht sich also in Form einer meist sehr langsam vor sich gehenden Aufnahme ganzer Verbände in die hinduistische Gemeinschaft und kann, im Prinzip wenigstens, nicht anders erfolgen, weil der Einzelne nie als Einzelner direkt Glied dieser Gemeinschaft sein kann, sondern stets nur als Glied eines andern Verbandes: einer Kaste. Und stets geht sie so vor sich, daß nach vollzogener Rezeption die Fiktion besteht: der betreffende Verband sei von jeher eine Kaste gewesen, ähnlich etwa, wie ein katholisches Dogma nie neu, wie ein modernes Gesetz, geschaffen, sondern nur, als von jeher geltend, »gefunden« und »definiert« werden kann. Darin äußert sich eben die Qualität des Hinduismus als einer Geburtsreligion.

[1]) Ein Mischbeispiel sind die Ahir, ein hinduisierter ursprünglicher Schäfer- und Hirtenstamm. In der Provinz Bombay haben noch jetzt (1911) manche Kasten eine Ahir- und eine andere Unter-Kaste nebeneinander. So in Khandesch die Brahmanen, die Sonars, die Lohars, die Koli. Es besteht dort und sonst noch jetzt oft kein connubium zwischen Ahir-Zimmerleuten, -Goldschmieden, -Schmieden und den gleichen Berufskasten, die nicht Ahir sind, während andrerseits z. B. zwischen Ahir-Zimmerleuten und Ahir-Schmieden mehrfach, obwohl sie verschiedenen Kasten angehören, dennoch connubium besteht. Diejenigen Ahir ferner, welche Hirten geblieben sind, sind vielfach noch jetzt totemistisch, wie ein Stamm, und nicht nach Sippen, wie eine Kaste, organisiert. Andrerseits sind aber in manchen Kasten die Ahir als Unterkasten ganz verschwunden oder haben nie existiert. (Noch eine Inschrift eines Feudalfürsten aus Iodhpur — Ind. Ant. IX, 272 — erwähnt, daß dieser den Stamm der Ahir aus einem Dorfe gejagt und dort die Kastenordnung etabliert habe.)

Welche Motive nun waren und sind es, welche die Rezeption bewirken? Auf seiten der Brahmanen, die dabei als Vermittler beteiligt sind, in erster Linie solche materieller Art: die Erweiterung der Erwerbschancen an Gebühren für ihre Leistungen, von den Gebühren für die Horoskopstellung angefangen bis zu den Pfründen und Opferanteilen der Haus- und Opferpriester. Reiche Stiftungen an Vieh, Geld, Kostbarkeiten und vor allem auch an Land und Landrenten (Pfeffer-Renten) entlohnten insbesondere von jeher den oder die Brahmanen, welche die nötigen »Beweise« für die vornehme Abkunft der hinduisierten Herrenschichten eines in Rezeption begriffenen Gebiets geliefert hatten. Und auf seiten der Rezipierten? Die »Stämme«, zumal ihre herrschenden Schichten, welche zu »Kasten« wurden, nahmen damit, wie wir noch sehen werden, ein Sklavenjoch von rituellen Pflichten auf sich, wie die Welt es kaum zum zweiten Male kennt und opferten Genüsse — so den Alkohol —, welchem überall freiwillig nur sehr schwer entsagt zu werden pflegt. Was also war der Grund? Soweit die Herrenschicht in Betracht kommt, wirkte hier jene Funktion einer anerkannten Religion, welche überall bei einem Bund politisch und sozial herrschender Gewalten mit der Priesterschaft maßgebend war. Die Eingliederung in die hinduistische Gemeinschaft l e g i t i m i e r t e die soziale Lage der Herrenschicht religiös. Sie gab, heißt das, den Herrenschichten dieser Barbaren nicht nur einen in der Kulturwelt des Hinduismus anerkannten sozialen Rang, sondern sicherte sie durch die Umwandlung in »Kasten« auch nach unten hin gegen die von ihr beherrschten Klassen, und zwar — wie wir später noch näher sehen werden — in einer so wirksamen Weise, wie dies schlechthin keine andere Religion jemals vermocht hat. Um dieser Leistung willen waren es in der fernen Vergangenheit regelmäßig nicht, wie wir im vorstehenden, entsprechend den Verhältnissen des letzten Jahrhunderts, vorausgesetzt haben, die Adelsschichten allein und oft auch nicht vornehmlich sie, welche die Rezeption des Hinduismus trugen; — es ist aus später zu besprechenden Gründen nicht unwahrscheinlich, daß sie gelegentlich direkte Gegner des Brahmanentums waren, — sondern vor allem: die Könige. Wie die Slawenfürsten des Ostens deutsche Geistliche, Ritter, Kaufleute und Bauern ins Land riefen, so die Könige der östlichen Gangesebene und Südindiens, bis zu den Tamils an der Südspitze hinab, schrift-

und verwaltungskundige Brahmanen, um mit ihrer Hilfe ihre Herrschaft in hinduistischer Art patrimonialbürokratisch und ständisch fest zu organisieren und selbst die Weihe eines legitimen Radscha und Maharadscha im Sinn der hinduistischen Dharmaçastras, Brahmanas und Puranas zu empfangen. Die über ganz Indien zerstreut sich findenden Urkunden über Landstiftungen, zuweilen für Dutzende, selbst Hunderte von oft ganz offensichtlich zugewanderten Brahmanen auf einmal, reden dafür eine unzweideutige Sprache. Wirkte so das Legitimitäts-Interesse bei den Herrenschichten, so spielte bei der freiwilligen Annahme hinduistischer Riten durch solche Pariavölker, welche dadurch in die immerhin erniedrigende Lage einer »unreinen Kaste« gerieten, zunächst ein ähnliches Interesse mit. »Unrein« waren sie für ihre hinduistische Umgebung ohnehin und die Innehaltung der daraus vom Standpunkt des Hinduismus folgenden negativen Schranken durch sie zwang ihnen also ihre Lage ohnedies auf. Positiv aber, für die Sicherung ihrer Arbeitsgelegenheit, war es immerhin ein Vorteil, wenn sie als eine legitime, sei es auch noch so negativ privilegierte »Kaste« und nicht als ein bloßes Fremdvolk galten. Und auch die Uebernahme gewisser, dem Hinduismus eigentümlicher Organisationen (so z. B. des später zu besprechenden Kasten-»panchayat«), welche gerade bei den niedern Kasten eine gewerkschaftsartige, als legitim geltende, Interessenwahrung nach außen und innen ermöglichte, konnte für sie von praktischer Bedeutung sein. Immerhin würden sich dafür Surrogate wohl haben schaffen lassen. Dagegen darf als ein vielleicht oft nicht unwichtiges Moment für die Hinduisierung solcher Pariavölker, in der Vergangenheit wenigstens, auch die Eigenart der religiösen Hoffnungen angesehen werden, welche, wie wir sehen werden, der Hinduismus gerade den sozial gedrückten Schichten eröffnete. Diese zum Teil erst später zu erörternden Eigentümlichkeiten werden es auch erklären, daß wir verhältnismäßig weit weniger von Widerständen solcher negativ privilegierter Klassen gegen die Hinduisierung hören, als wir bei der in aller Welt unerhörten Schroffheit des Abstandes, den der Hinduismus zwischen den sozialen Schichten aufrichtete, erwarten würden. Gewiß kamen und kommen, wie wir sehen werden, Auflehnungen gegen die hinduistische Ordnung auch aus dem Kreise der unreinen Kasten

vor. Von einigen spezifisch proletarischen brahmanenfeindlichen Prophetien wird später (Abschnitt II) zu reden sein. Und es gibt auch heut unter ihnen eine Anzahl, welche jegliche Autorität der Brahmanen ausdrücklich ablehnen. Die offizielle hinduistische Auffassung und ihr folgend die Zählung des Zensus ist in solchen Fällen geneigt, die betreffende Gemeinschaft trotzdem im Zweifel als »Kaste«, gewissermaßen wider ihren Willen, und nicht als reines Gastvolk, zu behandeln, sofern sie in irgendwelchen Hinsichten sich äußerlich wie eine Kaste verhält. Aber nicht daß solche Auflehnungen unzweifelhaft vorkamen, sondern daß sie nicht weit häufiger vorkamen, daß vielmehr die großen historisch wichtigen religiösen Revolutionen gegen die hinduistische Ordnung ganz andern, relativ besonders hoch privilegierten Schichten entstammten und im wesentlichen auch in ihnen ihre Wurzel behielten, ist offenbar das, wofür eine Erklärung zu fordern ist und später versucht werden soll. Hier können wir vorerst an der annäherungsweise zutreffenden Auffassung festhalten: daß die »innere« Rezeption negativ privilegierter Schichten, Gast- und Pariastämme, in die hinduistische Lebensordnung meist ein Prozeß der Anpassung sozial schwacher Schichten an die gegebene feste Kastenordnung im Sinn der Legitimierung ihrer sozialen und ökonomischen Lage war. Die Bewegung sowohl gegen wie für die Rezeption des Hinduismus für ganze Gebiete dagegen ist regelmäßig von Herrschern oder Herrenschichten ausgegangen und die Rezeption hatte in deren Legitimitätsinteresse ihr unzweifelhaft wichtigstes Motiv. Die Wirkung war eine ganz gewaltige. Es hat Jahrhunderte gegeben, in welchen in fast allen damaligen indischen Kulturgebieten zwei spezifisch brahmanenfeindliche Erlösungsreligionen: der Jainismus und, in noch stärkerem Maße, der Buddhismus, die wenn auch keineswegs universell herrschenden, so doch offiziell rezipierten Konfessionen waren. Sie sind der Restauration des Hinduismus derart vollständig erlegen, daß die Jainas mit nur noch (1911) 0,40% der Bevölkerung (1891 noch 0,49, 1901: 0,45) [1]) vertreten sind, und zwar in stärkerem Maße fast nur in einer Anzahl Städte

[1]) Ob die Abnahme wirklich nur, wie der Census Report von 1911 meint, von der stärkeren Sterblichkeit der Städte herrührt, ist doch fraglich. 1881—91 hatte eine relative Zunahme (0,45 auf 0,49) stattgefunden. Die Jaina der Städte haben im ganzen geringere Sterblichkeit als städtische Hindu.

des westlichen Indien, und daß von der alten nationalen buddhistischen Kirche nur noch in Orissa eine Gemeinschaft von etwa 2000 Personen übrig ist, die sonst in Vorderindien gezählten Buddhisten aber Immigranten sind. Eigentlich blutige Verfolgungen dieser Heterodoxien haben in der Zeit der Wiederaufrichtung des Hinduismus zwar nicht gefehlt, sind aber offenbar für den außerordentlich schnellen Sieg des Hinduismus nicht entscheidend gewesen. Sondern neben einer Reihe andrer begünstigender vorwiegend politischer Umstände gab ganz offenbar grade dies den Ausschlag: daß der Hinduismus jenen Legitimitätsinteressen der herrschenden Schichten in der besondern Art, wie sie sich aus den bald zu besprechenden eigentümlichen sozialen Verhältnissen Indiens ergaben, eine unvergleichliche religiöse Stütze zu bieten in der Lage war, welche — aus ebenfalls später zu erörternden Gründen — jene Erlösungsreligionen nicht zur Verfügung stellen konnten. Dem entspricht eine weitere auffallende Erscheinung.

Das Schwergewicht, welches der hinduistischen Kastenordnung innewohnt, lernten wir bisher in der Ausbreitung des Hinduismus durch Rezeption von »Stämmen« kennen. Ihre Anziehungskraft war aber da, wo sie einmal bestand, und ist selbst jetzt noch so groß, daß sie die Tendenz hat, auch über die religiösen Grenzen des Hinduismus hinaus alles in ihre Formen einzubeziehen, was in soziale Berührung zu ihr tritt. So ist von den ausgeprägt brahmanenfeindlichen, gegen die Kastenordnung als solche und also direkt gegen eine der Grundlagen des Hinduismus gerichteten religiösen Bewegungen die Mehrzahl in aller Form in die Kastenordnung wieder eingemündet. Der Vorgang selbst findet seine einfache Erklärung. Wenn eine prinzipiell kastenfeindliche Sekte bisherige Mitglieder beliebiger hinduistischer Kasten in ihre Gemeinschaft aufnahm und aus ihrem rituellen Pflichtenkreis herausriß, so war die Folge, daß ihre sämtlichen, die Riten ihrer bisherigen Kaste verleugnenden, Proselyten von ihren Kasten exkommuniziert und kastenlos (outcastes) wurden. Die Sekte wurde damit, wenn es ihr nicht gelang, die Existenz der Kastenordnung überhaupt gänzlich auszurotten, sondern nur einen Teil ihrer Glieder loszureißen, vom Standpunkte der Kastenordnung aus etwas einem Gast-Volk ähnliches, eine Art von konfessioneller Gast-Gemeinschaft mit einer zunächst problematischen Stellung gegen-

über der neben ihr fortbestehenden hinduistischen sozialen Ordnung. Wie sich die hinduistische Umgebung weiterhin zu ihr praktisch verhielt, hing von der Art der Lebensführung ab, die sich innerhalb der neuen Gemeinschaft entwickelte. Ließ sie eine Lebensführung zu, welche der Hinduismus als rituell befleckend ansah (Rindfleischgenuß), so behandelte er sie wie ein Paria-Volk, und, je länger der Zustand dauerte, wie eine unreine Kaste: wir sahen ja, daß der Unterschied fließend ist. Wenn nicht, so konnte auf die Dauer, zumal wenn die neue Sekte wesentlich ritualistischen Charakters war oder — wie fast regelmäßig — sich ritualistisch entwickelte, die rundum von dem festen Rangordnungsgefüge der Kasten umgebene Gemeinschaft ihrerseits sich selbst als nichts wesentlich andres denn als eine Kaste mit besondern rituellen Pflichten fühlen. Sie mußte dann ein Interesse daran haben, ihren sozialen Rang andern Kasten gegenüber zu sichern. Dem stand ein Hindernis nicht entgegen, da es ja auch Hindu-Kasten gab, welche sich der Brahmanen nicht bedienten, sondern eigene Priester hatten. Entweder wurde dann die Sekte im Laufe der Zeit als Ganzes eine einzige anerkannte Kaste (Sekten-Kaste). Oder eine Kaste mit Unterkasten von verschiedenem sozialen Rang. Dies dann, wenn sie in sich stark sozial differenziert war. Oder endlich es vollzog sich eine Entwicklung der Art, wie wir sie bei der Rezeption von Stämmen in die Hindu-Ordnung kennen lernten. Die Oberschichten, Priester, Grundherren, reichen Händler der Sekte suchten ihre Anerkennung als Brahmanen, Kschatriya, Vaiçya und der übrigen plebs als einer oder mehrerer Çudra-Kasten zu erreichen, um so der sozialen und ökonomischen Privilegien der entsprechenden oberen Kasten ihrer hinduistischen Umgebung teilhaftig zu werden. In der Gegenwart macht die alte Sekte der Lingayat diese Entwicklung durch, — ursprünglich, im Mittelalter, eine Art von »protestantischer« besonders schroffer und prinzipieller Reaktion gegen die Brahmanen und die Kastenordnung, welche aber jetzt von Zensus zu Zensus mehr sich dieser Ordnung fügt und nunmehr verlangt hat, daß ihre Angehörigen nach den klassischen vier hinduistischen Kasten gegliedert registriert werden sollten, nachdem sie schon seit geraumer Zeit in einer sehr charakteristischen ständischen Entwicklung [1]) begriffen gewesen war. Die Mitglie-

[1]) Etwa nach Art des heutigen Pedigree-Adels der Mayflower-Pilgerväter

der der Jaina-Gemeinden, welche heute vielfach mit bestimmten (Händler-) Kasten Konnubium haben, werden von Hinduisten gelegentlich bereits als »Hindu« angesprochen. Der Buddhismus hatte, wie wir sehen werden, die Kastenordnung gar nicht prinzipiell angetastet; aber seine Mönche galten und gelten dem Hinduismus aus später zu erörternden Gründen als spezifische Ketzer und betrachteten sich auch selbst als Nicht-Hindus. Das hinderte nicht, daß die sich selbst überlassenen buddhistischen Gemeinden an der nordindischen Grenze eine eigentümliche Kastengliederung annahmen, als die Klöster zu Pfründen säkularisiert worden waren. Aber auch der Islam ist in Indien der Hineinziehung in die Tendenz zur Kastenbildung unterlegen. Diese konnte hier an die typische ständische Gliederung des klassischen Islam anknüpfen: privilegiert waren in ihm die (wirklichen oder angeblichen) Nachkommen des Propheten und bestimmte andere, seiner Sippe im religiösen Rang nahestehende Familien (die Sajids und Scherifs). Ebenso, nachdem die wahllose Propaganda aus finanzpolitischen Gründen sistiert und die alte Steuerfreiheit der Alt-Gläubigen den Neu-Konvertierten versagt worden war, jene gegenüber diesen: in Indien also die vorderasiatischen und persischen Immigranten gegenüber den indischen Proselyten. Endlich, dem feudalen Charakter der alten islamischen Gesellschaft entsprechend, die Grundherren-Sippen gegenüber den sippenlosen Bauern und, vor allem, Handwerkern. Diese Scheidungen, mit den entsprechenden Abwandlungen, haben die Art der Entwicklung der islamischen Kasten in Indien bestimmt. Daß daneben zahlreiche Hindu-Kasten islamischen Heiligen neben den Hindugottheiten Verehrung zollen, Mischbildungen wie die »Sikh«-Sekte entstanden und vom indischen Islam auch zahlreiche rituelle Gewohnheiten hinduistischer Provenienz rezipiert wurden, soll uns hier weiter nicht beschäftigen. Uns interessiert nur die Anziehungskraft der hinduistischen Lebensordnung, welche durchweg vor allem durch ihre spezifische Leistung: Legitimierung des sozialen Ranges und, nicht zu vergessen: der mit ihm eventuell verbundenen ökonomischen Vorteile, bedingt war.

Diese zentrale Bedeutung der sozialen Lebensordnung innerhalb des Hinduismus äußert sich nun vor allem in dem

in Neuengland galten vor allem die Nachfahren der ersten Konvertiten als eine vornehme und stark privilegierte Unterkaste gegenüber den späteren Proselyten.

gegenseitigen Verhältnis der lehrhaften und der ritualistisch-ethischen Seiten der Religion.

Auch der Hinduismus kennt, wie China, den Dualismus von »Lehre« und »ritueller Pflicht«. Aber in anderer Wendung. Die hinduistische Terminologie [1]) scheidet zunächst »Dharma« von »Mata«. Mata heißt ein Bestandteil einer metaphysischen Heilslehre. Zur christlichen Lehre (Kristi-mata) gehört also z. B. vor allem: daß nur die Menschen, aber auch alle Menschen, eine »Seele« haben, daß ein überweltliches Wesen die Welt und alle Seelen aus dem Nichts geschaffen hat, daß jede Seele nur einmal auf der Erde lebt, daß sie aber dennoch »ewig« ist und später entweder im Himmel oder in der Hölle ihr ewiges Dasein verbringen muß, daß Gott mit einer Jungfrau einen gottmenschlichen Sohn gezeugt hat, dessen Taten und Leistungen für die Menschen heilsbedeutsam sind. Daß die christliche Lehre in bestimmten Punkten konfessionell gespalten ist, erregt dem Hindu keinerlei Befremden. Denn das gleiche ist ihm aus den schroffen Lehr-Gegensätzen seiner Philosophenschulen und Sekten vertraut: es gibt einige Vischnu- und Çiva-Sekten unter den Brahmanen, welche gegenseitig den Namen des Gottes der andern niemals auch nur aussprechen. Ebenso stört es den Hindu nicht, daß es einerseits Lehrstücke gibt, deren Nichtannahme als Beweis der Nichtchristlichkeit gilt, — denn einige solche gibt es, wie wir sehen werden, auch im Hinduismus (obwohl manche Hindus dies geradezu leugnen), — und daß es andererseits wieder Lehren gibt, welche innerhalb einer und derselben christlichen Kirche, auch einer Kirche mit so straffer Lehrautorität wie die katholische es ist, umstritten sind und in denen Freiheit der Meinung herrscht, — denn gerade diese Freiheit der Meinung kennt der Hinduismus in denkbar weitestgehendem Maße. So weitgehend, daß der Begriff eines »Dogma« für ihn überhaupt fehlt. Höchst wichtige und vor allem höchst charakteristische, nach Ansicht jedes konfessionellen Christen gerade nur seiner Konfession charakteristische, Lehrstücke könnte ein Hindu einfach akzeptieren, ohne deshalb aufzuhören ein Hindu zu sein. Z. B. die ganze Christologie mit ihrem Beiwerk (welches auf die Entwicklung der vischnuitischen Krischna-

[1]) Vgl. z. B. Shridar V. Ketkar, An Essay on Hinduism. London 1911. (»modernistische« Hindu-Anschauungen und daher nicht ganz tendenzfrei).

Mythologie übrigens anerkanntermaßen tiefgehenden Einfluß gehabt hat). Ebenso etwa die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben (denn diese Lehre existierte auch innerhalb des Hinduismus und zwar bei der Sekte der Bhagavats schon in weit vorchristlicher Zeit). Es sind andere vom Hindu-Standpunkt aus wichtigere Bestandteile oder richtiger: Voraussetzungen der Christenlehre, welche sie für den Hindu zu einer Barbaren-Lehre (Mlechha-mata) machen, ähnlich wie das Christentum für den Hellenen ἡ τῶν βαρβάρων φιλοσοφία war. Diese Verschiedenheiten würden auch bedingen, daß die Christologie sowohl wie die Rechtfertigungslehre ihren Sinn innerhalb des Hinduismus sehr stark ändern würden. Und vor allen Dingen würden diese Lehren darauf zu verzichten haben, Allgemeingültigkeit für alle Hindus zu beanspruchen. Denn im Hinduismus kann eine Lehre als »orthodox« und dennoch nicht als »verbindlich« gelten, ähnlich wie etwa die Differenzen der Abendmahlslehren der Reformierten und Lutheraner in einer unierten evangelischen Landeskirche. Und zwar betrifft dies nicht etwa Nebenpunkte, sondern gerade die für unsre Vorstellung von einer »Religion« grundlegend wichtigen Fragen. So vor allem die Art des Heilsziels (sadhya) selbst, der Verheißung also, um deren willen allein man doch nach christlichen Begriffen einer »Religion« angehört. Und erst recht die Lehre vom »Heilsweg« (»marga«), von den Mitteln also, durch welche jenes Heilsziel für den Menschen erreichbar ist. Sehen wir von den diesseitigen Heilsgütern des Hinduismus ab, so stellt er, als Einheit betrachtet, nebeneinander zum mindesten drei einander anscheinend ausschließende jenseitige Heilsziele (nebst Unterarten) zur Wahl. Nämlich 1. Wiedergeburt zu neuem, endlichem und zeitlich begrenztem Leben auf der Erde in ebenso glücklicher oder glücklicherer Lage als es die dermalige ist. Oder, — was für den Hindu im Gegensatz zum Christen unter die gleiche Kategorie gehört: — Wiedergeburt in einem Paradies, a) in der Welt Gottes (salokya) oder b) nahe bei Gott (samipya), c) als selbst zum Gott geworden (sarupya), — mit dem gleichen Vorbehalt, wie eine irdische Wiedergeburt, d. h. also auf begrenzte Zeit und so, daß nachher wieder eine Wiedergeburt auf der Erde folgt, — 2. zeitlich unbegrenzte Aufnahme in die selige Gegenwart eines überirdischen Gottes (Vischnu), also: Unsterblichkeit der individuellen Seele, in einer der Formen; a, b

oder c, — 3. Aufhören der individuellen Existenz und a) Aufgehen der Seele im All-Einen (sayujya) oder b) Untergehen im »Nirwana«, wobei das Wesen dieses letzteren Zustandes teils verschieden gedeutet wird, teils dunkel bleibt. Alle drei Arten von Heilszielen sind »orthodox«, wennschon das dritte (genauer: 3 a) das spezifisch brahmanische, z. B. von der vornehmsten Brahmanen-Sekte, den Smartas, vertretene ist und namentlich die »Unsterblichkeit« (Nr. 2) diesen Kreisen zwar nicht als antihinduistisch, aber doch als spezifisch »unklassisch« gilt, etwa so wie die taoistische Heilslehre dem Konfuzianer oder die pietistische Art der Gnadenaneignung dem klassischen Lutheraner. Zwischen dem ersten und dritten Heilsziel aber hat jedenfalls auch der »klassischste« Hindu die Wahl. Und die Wege, welche zu jedem der drei Heilsziele führen, sind, je nach der Lehre, der er anhängt, überaus verschieden: Askese, Kontemplation, rein ritualistische gute Werke, gute Werke im Sinn der sozialen Leistung, insbesondere: Berufstugend, gottinniger Glaube (bhakti) kommen teils kumulativ teils alternativ (je nach dem Heilsziel), teils exklusiv in Betracht, und es fehlt in der klassischen Literatur (Mahabharata) auch die Ansicht nicht, daß der Einzelne schlechthin diejenige Art von Heilsgut und zwar auf dem Wege und durch den Gott erhalte, zu dem und dessen Heilsgütern und Heilswegen er aufrichtig seine Zuflucht nehme. Also das: »dir geschehe, wie du geglaubt« in des Wortes verwegenster Bedeutung.

So angesehen, scheint es kaum eine Möglichkeit zu geben, religiöse »Toleranz« innerhalb einer und derselben »Religion« noch weiter zu steigern. In Wahrheit wird daraus wohl zu schließen sein: daß eben der Hinduismus etwas anderes als eine »Religion« in unserm Sinn des Wortes sei. Dies ist es denn auch, was uns seine Vertreter (Ketkar u. a.) nachdrücklich versichern. Innerhalb des hinduistischen Begriffsschatzes steht dem occidentalen Ausdruck »Religion« am nächsten der Begriff »sampradaya«. Darunter versteht der Hindu Gemeinschaften, deren Zugehörigkeit nicht durch Geburt erworben wird — die also in diesem Sinn »open-door-castes« sind —, sondern durch Gemeinsamkeit der religiösen Heilsziele und Heilswege, »Theophratrien«, wie hinduistische Gelehrte sie nennen. Solche »Theophratrien« waren in Indien vor allem der Jainismus und Buddhismus, ebenso einige der revivals der vischnuitischen

Heilandsreligiosität und z. B. die früher erwähnte çivaitische Sekte der Lingayats, welche eben deshalb sämtlich als durchaus ketzerisch galten und, soweit sie an diesen Grundlagen festgehalten haben, noch gelten. Und zwar obwohl z. B. der Buddhismus die Existenz und Macht der hinduistischen Götter nicht anficht, die theophratrischen vischnuitischen Sekten aber und die Lingayats je einen der großen Götter der hinduistischen Trias (Brahma — Vischnu — Çiva) verehren. Und obwohl die ihnen eignen Heilsgüter und Heilswege sich von solchen, die auch der orthodoxe Hinduismus kennt, wenigstens von unserm Standpunkt, meist aber auch vom Hindustandpunkt aus, keineswegs grundsätzlich unterscheiden, mindestens entfernt nicht so sehr, als die verschiedenen als orthodox zugelassenen Heilswege es untereinander tun. Alle diese »Theophratrien« nehmen im Gegensatz zum Hinduismus den Einzelnen als Einzelnen in ihre Gemeinschaft auf. Aber dies ist noch nicht der entscheidende Grund. Denn Zugehörigkeit zu einer »Sekte« an sich schließt nicht nur nicht vom Hinduismus aus, sondern ist gerade umgekehrt seit dem Entstehen der spezifisch hinduistischen Religiosität, wie sie die späteren Teile der Epen und die Purana's darstellen, eine völlig normale Erscheinung. Ein eigentlich frommer Hindu ist nicht bloß Hindu, sondern Mitglied einer Hindu-Sekte. Und zwar auch in der Art, daß z. B. der Vater Çivait, der Sohn Vischnuit ist [1]). Was praktisch bedeutet: daß der eine von einem zu einer çivaitischen, der andre von einem zu einer vischnuitischen Sekte gehörigen Directeur de l'âme (»Guru«) unterwiesen, nach vollendetem Unterricht durch Mitteilung der »mantra« (paroleartigen Gebetsformel) der Sekte in diese aufgenommen ist, die Merkmale der Sekte (Stirnbemalung usw.) trägt, ihre Tempel besucht, ausschließlich zu — je nachdem — Vischnu oder Çiva, direkt oder in Gestalt einer seiner Inkarnationen, betet (die betreffenden beiden andern Gestalten der Trias gelten ihm als bloße Erscheinungsformen seines Gottes) und neben den Riten seiner Kaste den Spezialriten der Sekte folgt. Das ist ein durchaus orthodox hinduistisches Verhalten. Die Ketzerei der Theophratrien besteht vielmehr darin, daß

[1]) Dies findet sich schon in den alten inschriftlichen Quellen. So erneuert 706 nach Chr.) ein Maharadscha eine Stiftung seiner Vorfahren und es wird erwähnt, daß einer von diesen ein Anhänger Vischnus, ein anderer Çivas, Enkel und Urenkel aber Verehrer der Bhagavati (= Durga oder Lakschmi) waren.

sie den Einzelnen — im Gegensatz zu den orthodoxen Sekten — seinen eignen rituellen Pflichten, den Kastenpflichten also, in die er hineingeboren ist, entreißen, sein »Dharma« also ignorieren oder zerstören. Damit verliert er, wenn es sich um wichtige Pflichten handelt, die Kaste, und Kastenverlust bedeutet, da man nur durch die Kaste zur hinduistischen Gemeinschaft gehört, Verlust dieser. Das Dharma, die Ritualpflicht also, ist das Entscheidende: der Hinduismus ist primär Ritualismus, was seine modernen Vertreter so ausdrücken, daß mata (Doktrin) und marga (Heilsziel) wandelbar und »vergänglich«, — gemeint ist: »wahlfrei«, — seien, das Dharma aber »ewig«, — gemeint ist: »unbedingt gültig«, — bestehe. Bei jeder fremden Religion fragt daher der Hindu zunächst nicht nach der »Lehre« (mata), sondern nach dem Dharma. Das »Kristi-Dharma« eines Protestanten besteht für ihn positiv etwa in der Taufe, der Kommunion, dem Kirchgang und der Arbeitsruhe Sonntags und an den andern christlichen Festen, dem Tischgebet. Diese Dinge würden sich alle mit Zugehörigkeit zum Hinduismus guter Kasten vertragen, mit Ausnahme der Kommunion, welche, unter beiderlei Gestalt gegeben, direkten Alkoholzwang, immer aber Zwang zur Speisegemeinschaft mit Nicht-Kastengenossen bedeutet. Aber schon die negativen Bestandteile des »Kristi-Dharma«, z. B. daß es dem Christen gestattet, Fleisch, insbesondere Rindfleisch zu essen und Schnaps zu trinken, stempeln es zum Dharma unreiner Barbaren (Mlechha-Dharma). Was ist nun der Inhalt des »Dharma« eines Hinduisten? Darauf erhalten wir die Antwort: daß das Dharma je nach der sozialen Lage verschieden und auch insofern nicht absolut abgeschlossen sei, als es der »Entwicklung« unterliege. Gemeint ist zunächst: das Dharma richtet sich nach der Kaste, in welche der Einzelne hineingeboren ist; entstehen durch Spaltung alter neue Kasten, so spezialisiert sich das Dharma. Gemeint ist weiter auch: daß das Dharma durch fortschreitende Erkenntnis weiterentwickelt werden könne. Dies würden konservative Hindukreise nun freilich ohne Einschränkung nur für die ferne Vergangenheit: für jenes Zeitalter prophetischer Geistesgaben anerkennen, welche jede priesterlich reglementierte Religion, auch das Judentum, das Christentum und der Islam, als in der Gegenwart (in Indien: dem Kali-Zeitalter) nicht mehr vorhanden ansehen muß, um sich gegen Neuerungen zu sichern. Aber jedenfalls kann das

Dharma in dem Sinn »entwickelt« werden, wie die göttlichen Gebote einer konfessionellen Religion: durch »Findung« bisher unbekannter, aber von jeher geltender, Konsequenzen und Wahrheiten. Vor allem im Wege der Judikatur und bindender Responsen der zuständigen Instanzen, also z. B. für die Brahmanen der Çastris und Pandits (in Brahmanenschulen regulär ausgebildeter Kenner der heiligen Rechte), der brahmanischen Hochschulen, endlich des heiligen Stuhles von Schringeri (für den Süden) oder des Schri Sankaratscharya von Sankeschwar (für den Norden und Nordwesten), brahmanischer Klostersuperioren, deren Stellung etwa derjenigen der irischen Klöster in der Zeit der klostermäßigen Organisation der alten irischen Kirche verglichen werden kann. Für andre Kasten: die Judikatur ihrer Kasten-Organe, welche sich nach Bedarf — früher weit mehr als heute — des Wahrspruches der Brahmanen bedienten. Das Dharma ruht also in erster Linie auf heiliger Tradition: Ṣpruchpraxis und literarisch rational entwickelter Lehre der Brahmanen. Genau wie im Islam, im Judentum und in der alten christlichen Kirche fehlt die »unfehlbare« Lehrautorität irgendeines bestimmten priesterlichen Amtes, schon weil die Brahmanen keine Hierarchie von Beamten darstellen. Das praktisch geltende Dharma der einzelnen Kasten stammt seinem Inhalt nach faktisch zu einem sehr großen Teil aus der fernen Vergangenheit tabuistischer und magischer Normen der Zauberer-Praxis. Seine Geltung als hinduistisches Dharma aber ist zu einem weit größeren und praktisch noch weit wichtigeren Teil, als etwa die heutigen rituellen Gebote der katholischen Kirche, ausschließliches Produkt der Priester und der von ihnen geschaffenen Literatur. Diese hat tiefgreifende Wandlungen geschaffen.

Offiziell zwar hat der Hinduismus in gleicher Art wie die Buchreligionen ein absolut heiliges Buch: die Veden[1]. Zu den wenigen wenigstens im wesentlichen verbindlichen »Glaubens«-Pflichten eines Hindu gehört offiziell: daß er deren Autorität zum mindesten nicht direkt bestreitet. Eine Sekte, die dies tut, — wie die Jainas und Buddhisten, — ist nach der unbezweifelbar

[1]) Hier sollen darunter nur die Samhita, die Sammlungen der Hymnen, Gebete, Formeln verstanden sein. Im weiteren Sinn wurden zum Veda alle »heiligen« Bücher, d. h. auch die Brahmanas und Upanischaden eines jeden Veda und schließlich auch die Sutra's, gerechnet.

überkommenen Auffassung eben deshalb keine Hindu-Sekte. Auch das ist heute nicht durchaus allgemeingültig, aber doch das schlechthin Normale. Aber was bedeutet jene Anerkennung der Veden — dieser Sammlungen von Liedern und Hymnen, rituellen und magischen Formeln sehr verschiedenen Alters — praktisch? Die Veden blieben, auch nachdem sie aus der ursprünglich rein mündlichen Ueberlieferung der einzelnen, nach ihren Hauptbestandteilen (die der alten Arbeitsteilung der vedischen Priester beim Opfer entsprangen) sich scheidenden Brahmanen-Schulen in die Schriftform überführt worden waren, der Lektüre der Nichtbrahmanen nach der alten korrekten Praxis ganz ebenso wie die Bibel in der katholischen Kirche entzogen und durften von den Brahmanen an Laien nur der höchsten Kasten, und auch diesen nur in bestimmten Partien, gelehrt werden. Dies war nicht nur durch die Monopolisierung der magischen Formeln als Geheimkunst bedingt, welche alle Priester ursprünglich gleichmäßig geübt haben. Sondern es hatte, und zwar gerade nachdem die gefestigte Stellung der Brahmanen diese Rücksicht fortfallen ließ, auch sachlich hier noch zwingendere Gründe als bei der Vulgata. Wenn das Neue Testament Stellen ethischen Gehalts enthielt, welche zunächst durch priesterliche Interpretation relativiert und dabei zum Teil in ihr gerades Gegenteil uminterpretiert werden mußten, um für eine Massenkirche überhaupt und für deren priesterliche Organisation insbesondre anwendbar zu werden, so fiel dieser Gesichtspunkt beim Veda fort. Denn er enthält von eigentlicher »Ethik« im rationalen Sinn des Wortes überhaupt nichts und seine ethische Welt ist einfach die aller Heldenzeitalter, gespiegelt in der Auffassung von Sängern, welche von den Gaben der Könige und Helden abhängig sind und diesen ihre eigene Macht und die der Götter, welche sie magisch zu beeinflussen vermögen, ans Herz zu legen nicht verabsäumen. Daß die Hymnen und vor allem die Gebetsformeln früh als magisch erprobt galten und deshalb hieratisch stereotypiert waren, bewahrte sie vor jener Art von Purifikation, welche die gleichartige altchinesische Literatur durch Konfuzius (und vielleicht andre), die jüdische historische und kosmogonische Literatur durch die Priesterschaft erfahren haben. Die Folge aber ist, daß der Veda von den für den Hinduismus grundlegenden göttlichen und menschlichen Dingen nahezu gar nichts enthält. Die drei großen Götter

des Hinduismus kennt er teils nicht einmal der Existenz, teils nicht dem heutigen Namen, keinen aber dem ihm später spezifischen Charakter nach. Seine Götter sind Funktions- und Heldengötter von einem dem homerischen äußerlich ähnlichen Typus, ganz wie die Helden der vedischen Zeit burgsässige, wagenkämpfende Kriegskönige mit Gefolgschaften homerischer Art und mit hier wie dort stark vorwiegend viehzüchtenden Bauern neben sich sind. Die großen vedischen Götter, gerade auch die beiden größten und in ihrem Gegensatz charakteristischsten: Indra, der Gewittergott und als solcher (wie Jahwe) leidenschaftlich handelnder Kriegs- und Heldengott, daher Gott des irrationalen Heldenschicksals, und Varuna, der weise, alles sehende Funktionsgott der ewigen Ordnung, vor allem der Rechtsordnung, sind im Hinduismus praktisch so gut wie von der Bildfläche verschwunden, haben keinen Kult und leben wesentlich von der Gnade vedisch gebildeter Gelehrter ein historisches Leben. Indessen das wäre, bei der Labilität zahlreicher Hindu-Gottheiten und bei der von Max Müller als »Henotheismus« bezeichneten Gepflogenheit schon der alten Sänger, den jeweils angerufenen Gott, um ihn zu gewinnen, als den mächtigsten oder auch als den einzigen Gott zu bezeichnen, noch das wenigste. Aber der Veda schlägt dem Dharma des Hinduismus geradezu ins Gesicht. Wenn die offizielle Anerkennung der Veden dem Christen als eine Art »Formalprinzip« des Hinduismus nach Art der protestantischen Anerkennung der Bibel erscheinen könnte, — immer mit dem zu machenden Vorbehalt, daß sie nicht schlechthin unentbehrlich ist, — so gehört, — mit ebenfalls einigen Vorbehalten, — zu dessen rituellen »Materialprinzipien«, zum universellen hinduistischen Dharma also, wenn irgend etwas, dann die Heiligkeit der Kuh und also das absolute Verbot der Kuhschlachtung. Wer sich daran ausdrücklich nicht bindet, ist kein Hindu[1]). Wer überhaupt Rindfleisch ißt, ist entweder

[1]) Die Verehrung der Kuh (und, abgeschwächt, der Rinder überhaupt) ging sowohl in ihren ökonomischen wie rituellen Folgen bis ins Extreme. Noch heut scheitert die rationelle Viehzucht daran, daß die Tiere grundsätzlich nur eines natürlichen Todes sterben dürfen, also noch gefüttert werden, nachdem sie längst keinen Nutzwert mehr haben. (Abhilfe schafft das rituell illegale Vergiften durch verworfene Kasten.) Kuhdung und Kuhurin reinigt alles. Ein korrekter Hindu, der mit einem Europäer gespeist hat, wird noch heute sich (und eventuell seine Wohnung) mit Kuhdung rituell desinfizieren. Kein korrekter Hindu wird an einer urinierenden Kuh vorbeigehen, ohne seine Hand in den Strahl zu halten und sich, wie der Katholik mit Weihwasser, an

»Barbar« oder Mitglied keiner hohen Kaste. Woher dies im Hinduismus stammt, soll uns hier nicht beschäftigen. Jedenfalls kennt es der Veda nicht nur nicht, sondern die Unbedenklichkeit des Rindfleischgenusses versteht sich für ihn von selbst und von Verpönung der Schlachtung der Kuh weiß er nichts. Die »Modernisten« des Hinduismus erklären dies dadurch, daß das jetzige (Kali-)Zeitalter derart verderbt sei, daß ihm die Freiheit der alten goldenen Zeit in dieser Hinsicht nicht habe belassen werden können. Blicken wir von den rituellen Vorschriften hinweg auf das innere sinnhafte Gefüge des Hinduismus, so fehlen so grundlegend wichtige Vorstellungen wie die Seelenwanderung und die auf ihr ruhende später zu besprechende Karman-(Vergeltungs-)Lehre im Veda völlig oder sind nur mit erheblicher Gewaltsamkeit in einige vieldeutige Stellen unbekannten Alters hineinzuinterpretieren. Die vedische Religion kennt nur einen Hades: das Reich des Yama, und einen Götterhimmel, im wesentlichen wie die homerische und germanische Heldenzeit: das »Reich der Väter«. Aber weder den sehr besondersartigen Himmel des Brahma oder die teils dem Christenhimmel, teils dem Olymp ähnlichen Himmel des Vischnu oder Çiva, noch endlich das »Rad« der Wiedergeburten, vom Nirwana ganz zu geschweigen. Sie bejaht das Leben und seine Güter nicht nur in dem Sinne wie es die Massen-Religiosität des Hinduismus im Gegensatz zur Virtuosenreligiosität auch später tat, sondern war ganz ebenso diesseitig orientiert wie es ähnliche, aus halb charismatischen, halb feudalen Kriegs- und Beute-Gemeinschaften herausgewachsene Religionen überall tun.

Aus dem Veda also, so viel steht schon jetzt fest, erhalten wir vielleicht über die Vorgeschichte, nicht aber über den Gehalt des Hinduismus, auch nicht der ältesten historisch überhaupt zugänglichen Formen wirklich hinduistischer Religiosität, Aufschluß. Er ist nur ungefähr im gleichen Sinn ein heiliges Buch des Hinduismus wie das Deuteronomium ein solches des Christentums. Anerkennung der Autorität des Veda, wie sie vom Hindu gefordert wird, heißt »fides implicita« in einem noch weit fundamentaleren Sinn als in der katholischen Kirche: — schon weil von keinem »Heiland« berichtet ist, der kraft Offenbarung die neuen Gesetze an die Stelle der alten gesetzt

Stirn, Kleidern usw. damit zu befeuchten. Bei Mißernte wird auf das Heroischste vor allem Futter für die Kuh herausgespart.

habe. Praktisch aber heißt sie einfach: Anerkennung der Autorität der hinduistischen an den Veda anknüpfenden und sein Weltbild fortinterpretierenden Tradition und der sozialen Rangstellung ihrer Träger, und das sind: die Brahmanen. Im Veda sind auch von ihnen, und vollends von ihrer Stellung im klassischen Hinduismus, nur die ersten Vorstufen der Entwicklung vorhanden, die später eintrat.

Die Stellung der Brahmanen im klassischen Hinduismus und heute läßt sich aber nur im Zusammenhang mit jener schon öfter berührten Institution besprechen, ohne welche der Hinduismus, wie alles bisher Gesagte zeigt, gänzlich unverständlich bleibt: der Kaste. Auch sie kennt — und das ist wohl die schwerwiegendste Lücke — der alte Veda nicht. Das heißt: er kennt die späteren vier Kastennamen an einer einzigen als ganz spät geltenden Stelle, den sachlichen Gehalt der Kastenordnung aber nirgends in dem Sinn, den sie später annahm und welcher erst der dem Hinduismus als solchem charakteristische ist[1]). Die Kaste, das heißt also: die rituellen Pflichten und Rechte, welche sie auferlegt und gibt, und die Stellung der Brahmanen sind die Grundinstitutionen des Hinduismus. Und zwar vor allem: die Kaste. Ohne Kaste gibt es keinen Hindu, während die Stellung zur Autorität des Brahmanen eine höchst verschiedenartige sein kann, von unbedingter Unterwerfung, als der Norm, bis zur Bestreitung ihrer Autorität, wie sie sich bei einigen Kasten findet. Aber diese Bestreitung bedeutet praktisch lediglich: daß die Brahmanen als Priester verschmäht und daß ihre Gutachten in rituellen Zweifelsfragen nicht als maßgebend anerkannt, sie niemals um Rat angegangen werden. Das scheint auf den ersten Blick freilich im Widerspruch damit zu stehen, daß »Kasten« und »Brahmanen« im Hinduismus zusammengehören. Ja noch weiter: Wenn jedem Hindu die Kaste absolut wesentlich ist, so ist wenigstens heute nicht umgekehrt auch jede Kaste eine Hindu-Kaste. Es gibt, sahen wir, unter den Mohammedanern Indiens ebenfalls Kasten, übernommen von den Hindus. Es gibt sie auch unter den Buddhisten. Es haben sich selbst die indischen Christen ihrer praktischen Anerkennung nicht ganz entziehen können. Aber nicht nur fehlte

[1]) Die »Magna Charta des Kastensystems« wird von den Fachgelehrten im Purusha Sukta des Rigveda, dem spätesten Produkt der vedischen Periode, gefunden. Ueber den Atharva-Veda später.

diesen Nicht-Hindu-Kasten, wie wir späterhin sehen werden der ungeheure Akzent, welchen die spezifisch hinduistische Heilslehre auf die Kaste legte. Sondern noch ein Weiteres fehlte ihnen: die höchst charakteristische Bestimmung des sozialen Ranges der Kasten durch die Distanz von anderen hinduistischen Kasten, und damit in letzter Instanz: vom Brahmanen. Denn dies ist das für den Zusammenhang von Hindu-Kasten und Brahmanen entscheidende: eine Hindu-Kaste mag die Brahmanen als Priester, als Lehr- und Ritual-Autorität und in jeder andern Hinsicht noch so sehr ablehnen, — unentrinnbar bleibt für sie die objektive Situation: daß ihre Rangstufe durch die Art der positiven oder negativen Beziehung zum Brahmanen in letzter Instanz bestimmt wird. »Kaste« ist nun aber einmal sehr wesentlich sozialer Rang, und darauf, daß sie vom Brahmanen her bestimmter sozialer Rang ist, beruht mehr als auf irgendwelchen andern Dingen die zentrale Stellung der Brahmanen im Hinduismus. Wir wenden uns, um das zu verstehen, dem Gegenwartszustand der Hindu-Kasten, wie ihn die teilweise ganz vorzüglichen wissenschaftlichen Arbeiten in den Zensus-Berichten wiedergeben, zu und verbinden damit eine kurze Betrachtung der klassischen Kasten-Theorie der alten Rechtsbücher und sonstigen Quellen.

Die hinduistische Kastenordnung ist heut in tiefgehender Erschütterung begriffen. Im Bezirk von Calcutta namentlich, dem alten Haupteinfallstor Europas, sind zahlreiche Normen praktisch außer Kraft getreten. Die Eisenbahnen, Wirtshäuser, Berufsumschichtungen und Arbeitsvereinigungen durch importierte Industrie, Hochschulen usw., haben alle ihr Teil daran. Während die »Londongänger«, d. h. die in Europa Studierten und die mit Europäern frei Verkehrenden noch vor einer Generation outcastes wurden, schwindet dies mehr und mehr. Kasten-Kupees auf der Bahn, nach Art der amerikanischen gesonderten Waggons und Wartesäle für »White« und »Black« in den Südstaaten, haben sich nicht durchführen lassen. Alle Kastenrangverhältnisse sind ins Schwanken geraten und die von den Engländern gezüchtete Intellektuellenschicht, hier wie anderwärts Trägerin des spezifischen Nationalismus, wird diesen langsamen unaufhaltsamen Prozeß noch verstärken. Indessen vorerst steht das Gebäude noch recht fest.

Zunächst nun: welches sind die Begriffsmerkmale einer

»Kaste«[1]? Fragen wir erst einmal negativ: was ist sie nicht? oder: welche Merkmale anderer, ihr wirklich oder scheinbar verwandter Verbände fehlen ihr? Was scheidet, um damit zu beginnen, eine Kaste von einem Stamm? Ein Stamm hat normalerweise, das soll heißen: solange er nicht gänzlich zum Gast- oder zum Paria-Volk geworden ist, ein festes Stammesgebiet. Das hat eine eigentliche Kaste schlechthin niemals. Die Kastengenossen wohnen zwar auf dem Lande zu einem sehr bedeutenden Bruchteil dorfweise gesondert. Wenigstens pflegt — oder pflegte — in jedem Dorf eine Kaste diejenige zu sein, welcher allein das volle Bodenrecht zustand. Aber sie hat dann abhängige Dorfhandwerker und Arbeiter bei sich. Jedenfalls bildet die Kaste keine lokale Gebietskörperschaft: dies widerstreitet ihrem Wesen. Ein Stamm ist, wenigstens ursprünglich, durch Blutrachepflicht, direkt, oder indirekt durch Vermittlung der Sippe, verbunden. Damit hat eine Kaste niemals etwas zu schaffen. Ein Stamm umfaßt ursprünglich normalerweise viele, oft annähernd alle für die Bedarfsdeckung nötigen und zugleich möglichen Beschäftigungen. Eine Kaste kann, heute wenigstens (und für gewisse Oberkasten schon seit sehr alter Zeit) Leute mit sehr verschiedener Beschäftigung umfassen. Immer aber ist, solange die Kaste ihren Charakter als solche nicht eingebüßt hat, die Art der ohne Kastenverlust zulässigen Beschäftigungen irgendwie ganz fest begrenzt. Sehr oft aber ist »Kaste« und »Beschäftigungsart« auch heute derart fest verbunden, daß eine Aenderung dieser mit Spaltung der Kaste verbunden ist. Derartiges gibt es für einen »Stamm« nicht. Ein Stamm umfaßt normalerweise Leute jeden sozialen Ranges. Eine Kaste kann zwar in Unterkasten mit außerordentlich verschiedenem sozialen Rang zerfallen und tut dies heute der fast ausnahmslosen Regel nach: oft in mehrere Hundert. Dann können sich diese Unterkasten zueinander genau oder fast genau so verhalten wie verschiedene Kasten zueinander. Ist dem so, dann sind sie in Wirklichkeit Kasten; der allen gemeinsame Kastenname hat dann nur — oder doch fast nur — historische Bedeutung und dient den degradierten von ihnen als Stütze sozialer Prätension dritten Kasten gegenüber. Kaste ist also ihrem Wesen nach mit sozialem Rang innerhalb einer

[1]) Der Ausdruck ist portugiesischen Ursprungs. Der alte indische Name war »varna«, »Farbe«.

weiteren Gemeinschaft untrennbar verknüpft. Ein Stamm — das ist entscheidend — ist normalerweise und ursprünglich ein politischer Verband. Entweder, und primär stets, ein selbständiger. Oder ein Teil eines Stammesbundes. Oder eine »Phyle«, d. h. ein durch einen politischen Verband zu politischen Zwecken reglementierter Teil desselben mit bestimmten politischen Aufgaben und Rechten: Stimmrechten, Quoten-Anteil an den politischen Aemtern, Turnus- oder Quoten-Pflichten politischer und staatswirtschaftlicher, leiturgischer Art. Eine Kaste ist nie ein politischer Verband, mögen ihr im Einzelfall — wie dies ja auch bei Gilden, Zünften, Sippen und Verbänden ganz beliebiger Art der Fall sein kann — vom politischen Verband Leiturgiepflichten aufgebürdet gewesen sein, wie vielleicht mehrfach im indischen Mittelalter (Bengalen). Sie ist stets und ihrem Wesen nach ein rein sozialer, eventuell ein beruflicher, Teilverband innerhalb einer sozialen Gemeinschaft. Aber nicht notwendig, und auch ganz und gar nicht regelmäßig, Teilverband nur eines einzelnen politischen Verbandes, über dessen Grenzen sie vielmehr sowohl weit hinausgreifen wie hinter ihnen weit zurückbleiben kann. Es gibt Kasten, die über ganz Indien verbreitet sind [1]) und andrerseits sind heute alle Unter-Kasten, aber auch die meisten kleinen Kasten nur je in einem kleinen Bezirk vorhanden. Politische Geschiedenheit hat die Kastengliederung der Einzelgebiete oft stark beeinflußt, aber gerade die wichtigsten Kasten blieben interstaatlich. In dem materiellen Inhalt der sozialen Normen pflegt ein Stamm sich von einer Kaste dadurch zu unterscheiden, daß bei ersterem neben

[1]) Von den heutigen Hindukasten (Haupt-Kasten) kann man von etwa 25 sagen, daß sie in den meisten Gegenden Indiens verbreitet sind. Diese umfassen etwa 88 Millionen Hindus (von insgesamt 217 Millionen). Unter ihnen befinden sich, neben den alten Priester-, Krieger- und Händlerkasten: den Brahmanen (14,60 Millionen), Radschputen (9,43 Millionen), Baniya (je nach Einschluß oder Ausschluß auch der abgespaltenen Unterkasten etwa 3 oder nur 1,12 Millionen) und der alten Beamten-(Schreiber-)Kaste der Kayasths (2,17 Millionen), sowohl alte Stammeskasten, wie die Ahirs (9,50 Millionen) und Jats (6,98 Millionen), wie die großen unreinen Berufskasten der Chamar (Lederarbeiter, 11,50 Millionen), die Çudra-Kaste der Teli: Oelpresser (4,21 Millionen), die vornehme gewerbliche Kaste der Goldschmiede (Sonar 1,26 Millionen), die alten Dorfhandwerkerkasten der Kumhar (Töpfer 3,42 Millionen) und Lohar (Schmiede, 2,07 Millionen), die niedere Bauernkaste der Koli (Kuli, von Kul, Clan, also etwa: »Gevatter«, 3,17 Millionen) und andere Einzelkasten verschiedenen Ursprungs. Die große Verschiedenheit der Kastennamen und auch manche Unterschiede des sozialen Ranges von offenbar der Herkunft nach gleichen Kasten in den einzelnen Provinzen machen direkte Vergleiche äußerst schwierig.

der Exogamie der Sippen, die Exogamie des Totems oder der Dörfer stand und eine Endogamie nur unter Umständen für den Stamm als Ganzes, aber keineswegs immer, vorkam. Während die Kaste stets Endogamieregeln zur wesentlichen Grundlage hat. Irgendwelche Speise- und Kommensalitätsregeln sind dem Stamm keineswegs, stets aber der Kaste eigen.

Wir sahen schon, daß, wenn ein Stamm seine Bodenständigkeit verliert und Gast- oder Pariavolk wird, er sich der Kaste bis zur tatsächlichen Ununterscheidbarkeit annähern kann [1]). Welche Unterschiede bestehen bleiben, wird bei Feststellung der positiven Merkmale der Kasten zu erörtern sein. Zunächst entsteht aber die Frage: da die Kaste einerseits, im Gegensatz zum »Stamm«, enge Beziehungen zur Beschäftigungsart zu haben pflegt, andrerseits aber zum sozialen Rang, wie verhält sie sich zu Verbänden, welche ihr konstituierendes Prinzip gerade von eben daher empfangen, also einerseits zum Berufsverband (Gilde, Zunft), andrerseits zum »Stand«? Zuerst also: zu den ersteren. »Gilden« von Händlern und als Händler, d. h. mit eignem Verkauf, auftretenden Gewerben und »Zünfte« von Handwerkern hat es in Indien in der Zeit der Städteentwicklung, namentlich im Zeitalter der Entstehung der großen Erlösungsreligionen — und, wie wir sehen werden, nicht ohne Zusammenhang mit diesen — innerhalb der Städte und gelegentlich auch außerhalb ihrer gegeben und Reste davon bestehen noch. Im Zeitalter ihrer Blüte glich die Stellung der Gilden durchaus derjenigen in den Städten des mittelalterlichen Occidents. Der Verband der Gilden (das Mahajan, wörtlich gleich: »popolo grasso«) stand den Fürsten einerseits, den ökonomisch abhängigen Handwerkern andrerseits etwa ebenso gegenüber wie die großen Literaten- und Händlerzünfte den niederen Handwerkerzünften (»popolo minuto«) des Occidents. Ebenso gab es Verbände dieser letztern (des »panch«). Und daneben hat vielleicht auch die Leiturgiezunft ägyptischer und spätrömischer Art in den entstehenden Patrimonialstaaten nicht ganz gefehlt. Das Eigentümliche der Entwicklung Indiens war nun aber: daß diese Ansätze zu einer Gilde- und Zunft-Organisation der Städte weder in eine Stadtautonomie occidentaler Art, noch, nach Ent-

---

[1]) Die Banjaris z. B. sind in den »Central Provinces« teilweise als »Kasten«, in Mysore aber als (»animistischer«) »Stamm« organisiert, bei beidemal gleicher Beschäftigungsart. Aehnliches kommt öfter vor.

stehung der großen Patrimonialstaaten, in eine der occidentalen »Territorialwirtschaft« entsprechende, soziale und ökonomische Organisation der Territorien ausmündete, sondern daß das hinduistische Kastensystem, dessen Ansätze sicher vor jene Zeit zurückreichen, alleinherrschend wurde und jene Organisationen teils ganz verdrängte, teils verkümmern ließ, teils hinderte, daß sie überhaupt zu erheblicher Bedeutung gelangten. Dies Kastensystem aber ist seinem »Geist« nach etwas ganz andres als ein System von Gilden und Zünften.

Auch die Gilden und Zünfte des Occidents pflegten religiöse Interessen. Auch bei ihnen spielte, und zwar im Zusammenhang damit, die Frage des sozialen Rangs eine erhebliche Rolle. Welche Rangordnung z. B. die Zünfte bei Prozessionen einnehmen sollten, war eine Frage, um welche unter Umständen hartnäckiger als um ökonomische Interessen gekämpft wurde. Ferner: in einer »geschlossenen« Zunft, einer solchen also mit fest kontingentierter Zahl der »Nahrungen«, war die Meisterstelle vererblich, und es gab auch gildeartige und aus Gilden hervorgegangene Verbände, deren Mitgliedsrecht Gegenstand des Erbgangs war. In der Spätantike war die Zugehörigkeit zu den leiturgischen Zünften geradezu erbliche Zwangspflicht nach Art einer Schollenfestigkeit. Und endlich gab es auch im mittelalterlichen Occident »unehrliche«, religiös deklassierte, Gewerbe, entsprechend den »unreinen« Kasten Indiens. Aber der grundstürzende Unterschied zwischen Berufsverband und Kaste wird dadurch nicht berührt.

Zunächst: was bei den ersteren teils Ausnahme, teils gelegentliche Konsequenz ist, ist bei der Kaste das eigentlich Grundlegende. So die magische Distanz der Kasten im Verhältnis zueinander. Zu den Kasten, deren körperliche Berührung rituell befleckt, gehörten 1901 in den »United Provinces« rund 10 Millionen Menschen (von insgesamt rund 40); in der »Madras Presidency« infizierten rund 13 Millionen Menschen (von rund 52) auch ohne direkte Berührung bei Annäherung auf eine bestimmte, verschieden große Distanz hin. Dagegen kennt die Gilde und Zunft des Mittelalters rituelle Schranken zwischen den einzelnen Gilden und Handwerkern überhaupt nicht, abgesehen wie gesagt von der kleinen Schicht der »unehrlichen Leute«: Pariavölkern oder Pariaarbeitern (wie der Abdecker und Henker es waren), die kraft gerade dieser Sonderstellung

den indischen unreinen Kasten soziologisch nahe standen. Es gab faktische Schranken des Konnubium zwischen verschieden geachteten Berufen, aber keine rituellen Schranken, wie sie der Kaste absolut wesentlich sind. Und vollends fehlten — innerhalb des Kreises der »ehrlichen« Leute — die rituellen Schranken der Kommensalität, welche zu den Grundlagen der Kastenunterschiede gehörten. Die Erblichkeit der Kaste ferner ist ihr wesentlich. Sie war und ist nicht etwa, wie bei den zu keiner Zeit an Zahl überwiegenden absolut geschlossenen Zünften des Occidents, erst die Folge der Kontingentierung der monopolisierten Erwerbsgelegenheit auf eine bestimmte Maximalzahl von Nahrungen. Eine solche Kontingentierung gab und gibt es teilweise auch bei indischen Berufskasten. Aber am stärksten nicht in den Städten, sondern in den Dörfern. Und gerade dort steht die Kontingentierung, soweit sie dort bestand und besteht, außer Zusammenhang mit einer »Zunft«-Organisation und bedarf deren auch gar nicht. Denn die typischen indischen Dorfhandwerker waren und sind erbliche Inst- und Deputatleute (ostdeutsch gesprochen) des Dorfes, wie wir sehen werden. Zwar der wichtigste Teil, aber doch nicht alle Kasten garantierten dem einzelnen Mitglied eine bestimmte Nahrung nach Art unserer Meisterstellen. Und durchaus nicht alle Kasten monopolisierten überhaupt einen ganzen Erwerbszweig, wie dies die Zunft wenigstens erstrebte. Die Zunft des Occidents beruhte, im Mittelalter mindestens, in aller Regel auf freier Wahl des Lehrmeisters und ermöglichte so den Uebergang der Kinder in andere Berufe, was gerade bei der Kaste völlig fehlt. Dies ist der grundlegende Unterschied. Während die Abschließung der Zünfte nach außen mit steigender Enge des Nahrungsspielraums sich steigerte, beobachtet man bei den Kasten oft das gerade Umgekehrte: sie können ihre rituell gebotene Lebensführung und also ihren ererbten Erwerb gerade bei günstigem Erwerbsspielraum am leichtesten festhalten. Wichtiger aber ist ein anderer Unterschied.

Die Berufsverbände des occidentalen Mittelalters standen untereinander oft in heftigem Kampf. Aber daneben zeigten sie die Tendenz zur Verbrüderung untereinander. Die »mercanzia« und der »popolo« in Italien, die »Bürgerschaft« im Norden waren regelmäßig Verbände von Berufsverbänden. Der »capitano del popolo« im Süden und (nicht immer, aber

nicht selten auch) der »Bürgermeister« im Norden waren ihrem ursprünglichen spezifischen Sinn nach Häupter eines Schwurverbandes der Berufsverbände, welcher politische Gewalt in legaler oder illegaler Weise an sich brachte. Ganz gleich ob der rechtlichen Form nach, — in der Sache beruhte die spätere mittelalterliche Stadt in derjenigen politischen Ausformung, welche ihre wichtigsten soziologischen Sondermerkmale enthielt, auf Verbrüderung ihrer erwerbstätigen Bürger, und in aller Regel erfolgte diese in Form der Zunftverbrüderung, ebenso wie andrerseits die antike Polis ihrem innersten spezifischen Wesen nach auf Wehrverbands- und Sippenverbrüderung beruhte. Wohlgemerkt: auf »Verbrüderung«. Denn es war durchaus kein nebensächliches Moment, daß jede Städtegründung des Occidents, in der Antike wie im Mittelalter, mit der Begründung einer Kultgemeinschaft der Bürger Hand in Hand ging, daß ferner das gemeinsame Mahl der Prytanen, die Trinkstuben der Gilden und Zünfte und ihre gemeinsamen Prozessionen in die Kirche eine solche Rolle in den offiziellen Dokumenten der occidentalen Städte spielten, und daß die mittelalterlichen Bürger zum mindesten im Abendmahl in feierlichster Form Kommensalität miteinander hatten. Alle Verbrüderung aller Zeiten setzte Speisegemeinschaft voraus. Nicht die wirkliche, alltäglich geübte, aber: ihre rituelle Möglichkeit. Und eben diese schloß die Kastenordnung aus. Volle [1]) »Verbrüderung« von Kasten war und ist unmöglich, weil es zu den konstitutiven Prinzipien der Kasten gehörte: daß zum mindesten die volle Kommensalität zwischen verschiedenen Kasten rituell unverbrüchliche Schranken hat [2]). Der bloße Anblick der Mahlzeit eines Brahmanen durch einen Mann niederer Kaste befleckt den ersteren rituell. Als die letzte große Hungersnot [3]) die englische Ver-

[1]) Der Gegensatz ist auch hier, wie bei allen soziologischen Erscheinungen, kein absoluter und übergangsloser, wohl aber ein solcher der »wesentlichen« Züge, die historisch ausschlaggebend wurden.

[2]) Die zwischenkastlichen vollen Kommensalitäten sind hier wirklich nur Bestätigungen der Regel. Sie betreffen z. B. die Kommensalität zwischen gewissen Radschputen- und Brahmanen-Unterkasten, welche darauf beruht, daß die letzteren von alters her die Familienpriester der ersteren sind. S. Anm. 19.

[3]) Eine eigene bengalische niedere Kaste (die Kallars) ist aus Leuten entstanden, welche bei der Hungersnot 1866 die Ritual- und Speisegesetze verletzten und infolgedessen exkommuniziert wurden: innerhalb ihrer scheidet sich wieder die Minderheit, welche erst bei einem Preis von 6 seers für die Rupie, als Unterkaste von denen, welche sich des Frevels schon bei einem Preisverhältnis von 10 seers für die Rupie schuldig gemacht hatten.

waltung veranlaßte, allgemein zugängliche Volksküchen zu eröffnen, ergab freilich die aufgenommene Statistik: daß verarmte Leute sämtlicher Kasten in ihrer Not sie aufgesucht hatten, obwohl natürlich ein solches Essen im Angesicht von Ungenossen rituell streng verpönt ist. Aber die strengen Kasten begnügten sich noch damals nicht mit der Möglichkeit, durch rituelle Buße die magische Befleckung wieder abzuwaschen. Sondern unter Androhung der Exkommunikation gegen die Teilnehmer setzten sie durch, daß Köche hoher Kaste, deren Hände rituell für alle Kasten als rein galten, angestellt, ferner oft auch, daß durch Kreidestriche um die Tische herum und durch ähnliche Mittel eine Art von symbolischer chambre séparée für jede Kaste geschaffen wurde. Abgesehen davon, daß im Angesicht des Hungertodes die Tragfähigkeit auch starker magischer Mächte versagt, hat eben jede streng ritualistische Religion, wie die indische, jüdische, römische, die Fähigkeit, in solchen äußersten Fällen rituelle Hintertüren zu öffnen. Aber von da bis zur Möglichkeit einer Kommensalität und Verbrüderung, wie sie der Occident kannte, ist ein sehr weiter Weg. Wir finden zwar in der Zeit der Entstehung der Königtümer, daß der König die verschiedenen Kasten, auch die Çudra, zu sich zur Tafel ladet. Aber sie sitzen, wenigstens nach der klassischen Vorstellung, in getrennten Räumen, und daß eine Kaste, die beansprucht, zu den Vaiçya zu gehören, unter die Çudra gesetzt ist, gibt im Vellala Charita Anlaß zu einem (halb legendären) berühmten Konflikt, von dem später noch die Rede sein muß.

Blicken wir nun einmal nach dem Occident hinüber. Im Galaterbrief II, 12. 13 f. hält Paulus dem Petrus vor: daß er in Antiochien mit den Unbeschnittenen zusammen gegessen, nachher aber, unter dem Einfluß der Jerusalemiten, sich abgesondert habe: »und mit ihm heuchelten die andern Juden«. Daß der, zumal gerade diesem Apostel gemachte, Vorwurf der Heuchelei nicht ausgemerzt worden ist, zeigt vielleicht ebenso deutlich wie der Vorgang an sich, welch gewaltiger Akzent für die alten Christen auf jenem Ereignis lag. In der Tat: diese Sprengung der rituellen Kommensalitäts-Schranken bedeutete die Sprengung des, weit einschneidender als jedes Zwangs- Ghetto wirkenden, freiwilligen Ghetto's: der rituell ihm auferlegten Pariavolks-Lage des Judentums, für die Christen, die Entstehung der von Paulus triumphierend wieder und wieder gefeierten christ-

lichen »Freiheit«, das hieß: der internationalen und inter-ständischen Universalität seiner Mission. Die Abstreifung aller rituellen Geburts-Schranken für die Gemeinschaft der Eucharistie, wie sie in Antiochia vor sich ging, war auch — hingesehen auf die religiösen Vorbedingungen — die Konzeptionsstunde des »Bürgertums« des Occidents, wenn auch dessen Geburt, in den revolutionären »conjurationes« der mittelalterlichen Städte, erst mehr als ein Jahrtausend später erfolgte. Denn ohne Kommensalität, christlich gesprochen: ohne gemeinsames Abendmahl, war eine Eidbrüderschaft und ein mittelalterliches Stadtbürgertum gar nicht möglich. Die Kastenordnung Indiens bildete dafür ein — zum mindesten aus eigenen Kräften — unübersteigliches Hindernis. Zwischen den Kasten herrscht nicht nur diese ewige rituelle Scheidung [1]), sondern, und zwar auch dann, wenn keinerlei ökonomische Interessengegensätze bestehen, in aller Regel tiefste Fremdheit, oft tödliche Eifersucht, in aller Regel aber Feindschaft, weil sie eben, — im Gegensatz zu den occidentalen Berufsverbänden, — ganz und gar auf »sozialen Rang« eingestellt sind. Welche Rolle auch immer die Etiketten- und Rang-Fragen im Occident unter den Berufsverbänden gespielt haben (oft eine recht erhebliche), — niemals konnten solche Fragen bis zu jener religiös verankerten Bedeutsamkeit sich steigern, die sie für den Hindu besaßen. Die Konsequenzen des Unterschieds sind auch politisch sehr bedeutend gewesen. Der Verband der indischen Gilden, das Mahajan, war kraft seiner Solidarität eine Macht, mit welcher die Fürsten sehr stark zu rechnen hatten. Man sagte: »Der Fürst muß anerkennen, was die Gilden dem Volk tun, es sei barmherzig oder grausam.« Die Gilden erwarben von den Fürsten gegen Gelddarlehen Privilegien, die an unsere mittelalterlichen Verhältnisse erinnern. Die Schreschthi (Aeltesten) der Gilden gehörten zu den machtvollsten Honoratioren und rangierten mit dem Kriegs- und Priesteradel ihrer Zeit. In den Gebieten und Zeiträumen, in welchen diese Zustände bestanden, war die Macht der Kasten unentwickelt und durch die brahmanenfeindlichen Erlösungs-

---

[1]) Daß ein Nabob von Bankura auf Bitte eines Chandala die Karnakar-(Metallarbeiter-)Kaste zwingen wollte, mit jenem zu essen, veranlaßte (nach der Ursprungslegende der Mahmudpurias) einen Teil der Kaste zur Flucht nach Mahmudpura und zur Konstitution als eigene Unterkaste mit höheren sozialen Ansprüchen.

religionen teils gehemmt teils erschüttert. Der spätere Umschwung zugunsten der Alleinherrschaft des Kastensystems steigerte nicht nur die Macht der Brahmanen, sondern auch die der Fürsten und brach die Macht der Gilden. Denn die Kasten schlossen jede Solidarität und politisch machtvolle Verbrüderung des Bürgertums und der Gewerbe aus. Beachtete der Fürst die rituellen Traditionen und die darauf fußenden sozialen Prätensionen der für ihn wichtigsten Kasten, so konnte er sie nicht nur — wie es geschah — gegeneinander ausspielen, sondern hatte von ihnen, zumal wenn die Brahmanen auf seiner Seite standen, überhaupt nichts zu fürchten. Es ist demnach schon jetzt nicht schwer zu erraten, welche politischen Interessen ihre Hand im Spiel hatten bei jenem Umschwung zur Alleinherrschaft des Kastenwesens, der die einige Zeit lang, scheinbar dicht an der Schwelle europäischer Städteentwicklung stehende, soziale Struktur Indiens in Bahnen lenkte, die weit abführten von jeder Möglichkeit einer Entwicklung occidentaler Art. Der grundlegend wichtige Gegensatz der »Kaste« gegenüber der »Zunft« oder »Gilde« oder jedem »Berufsverband« tritt in diesen welthistorischen Unterschieden schlagend zutage.

Wenn nun die Kaste etwas grundsätzlich Heterogenes gegenüber einer »Zunft« oder irgend einer andern Art von bloßem Berufsverband ist, und wenn sie in ihrem Kern mit sozialem Rang zusammenhängt, — wie verhält sie sich zum »S t a n d«, der ja darin sein eigentliches Wesen findet? Was ist ein »Stand«? »Klassen« sind Gruppen von Menschen, deren ökonomische Lage vom Standpunkt bestimmter Interessen gleichartig ist. Besitz oder Nichtbesitz von Sachgütern oder von Arbeitsqualifikationen bestimmter Art konstituieren die »Klassenlage«. »Stand« ist eine Qualität sozialer Ehre oder Ehrlosigkeit und wird, dem Schwerpunkt nach, durch eine bestimmte Art der Lebensführung sowohl bedingt wie ausgedrückt. Soziale Ehre kann an einer Klassenlage direkt haften und ist meist irgendwie durch die durchschnittliche Klassenlage der Standesgenossen mit bedingt. Allein dies ist nicht notwendig der Fall. Standeszugehörigkeit beeinflußt andererseits von sich aus die Klassenlage, indem die standesgemäße Lebensführung bestimmte Arten des Besitzes oder der Erwerbsbetätigung bevorzugt und andere ablehnt. Ein Stand kann geschlossen (»Geburtsstand«) oder

offen sein [1]). Eine Kaste nun ist insofern unzweifelhaft ein geschlossener Stand, als alle die Pflichten und Schranken, welche die Zugehörigkeit zu einem solchen mit sich führt, auch bei ihr bestehen, und zwar in äußerster Steigerung. Der Occident kannte rechtlich geschlossene Stände in dem Sinn, daß das Konnubium mit Ungenossen fehlte. Aber in aller Regel nur insoweit: daß eine dennoch eingegangene Ehe eine »Mißehe« mit der Folge war, daß die Kinder der »ärgeren Hand« folgten. Solche ständische Schranken kennt Europa noch für den hohen Adel. Amerika kennt sie zwischen Weißen und Schwarzen (einschließlich aller Mischlinge) in den Südstaaten der Union. Hier aber in dem Sinn, daß die Ehe schlechthin rechtlich unzulässig ist, ganz abgesehen davon, daß sie den sozialen Boykott nach sich ziehen würde. Bei der Hindu-Kaste ist heute die Ehe nicht nur zwischen Kasten, sondern schon zwischen Unterkasten in der Regel durchaus verpönt. Schon in den Rechtsbüchern haben Kastenmischlinge eine niedrigere Kaste als jeder von beiden Eltern und gehören in keinem Fall zu den drei oberen (»wiedergeborenen«) Kasten. In noch früherer Vergangenheit aber und in wichtigen Kasten noch heut bestand ein anderer Zustand. Noch heut findet sich gelegentlich volles Konnubium zwischen Unterkasten der gleichen Kasten sowohl wie, vereinzelt, auch zwischen sozial gleichstehenden Kasten [2]). In der früheren Vergangenheit war dies unzweifelhaft noch häufiger der Fall. Vor allem aber galt ursprünglich offenbar nicht der Ausschluß des Konnubium schlechthin, sondern: die Hypergamie [3]). Die Ehe eines Mädchens höherer mit einem Mann niederer Kaste galt als Verletzung der Standesehre seitens der Familie des Mädchens, nicht dagegen der Besitz einer Frau niederer Kaste, deren Kinder auch nicht als degradiert und nur teilweise und

[1]) Wenn man als zweite Alternative den »Berufsstand« hinstellt, so ist das unkorrekt. Nie ist der »Beruf«, sondern stets die »Lebensführung« das Entscheidende. Diese kann eine bestimmte Berufs-Leistung (Kriegsdienst z. B.) fordern. Immer aber bleibt die aus den Ansprüchen der Lebensführung folgende Art der Berufsleistung (z. B. ritterliche, nicht söldnermäßige Kriegsdienste) entscheidend.

[2]) So, nach dem Generalbericht Gait's für 1911 (C. Rep. Vol. I p. 378) zwischen den gleich vornehmen Kasten der Baidya und Kayasth in Bengalen, den Kanet und Khas im Panjab und vereinzelt zwischen Brahmanen und Radschputen, auch Sonars und Nais mit Kanets. Reich gewordene Mahratha-Bauern können gegen hinlängliche Mitgift Mohratha-Weiber erhalten.

[3]) Es besteht im Panjab bei den Radschputen vielfach sogar noch so stark daß selbst Chamar-Mädchen gekauft werden.

nach einem sicher erst späteren Recht im Erbrecht zurückstehen mußten (wie auch in Israel der Satz, daß »die Kinder der Magd« — und der fremdbürtigen Frau — »nicht in Israel erben sollten« ebenso erst späteres Recht war, wie überall sonst). Das Interesse der Männer der zur Polygamie ökonomisch befähigten Oberschichten an deren Legalität blieb eben bestehen, auch nachdem der akute Weibermangel der erobernd eingedrungenen Krieger, welcher überall Ehen mit Mädchen der Unterworfenen erzwingt, nicht mehr bestand. Die Folge aber war, daß die Mädchen der Unterkasten einen großen, je niedriger die Kaste stand, einen um so größeren Heiratsmarkt hatten, die Mädchen der obersten Kasten aber einen auf ihre Kaste beschränkten, der ihnen, infolge der Konkurrenz der Mädchen der Unterkasten, überdies in keiner Art monopolistisch gesichert war. Dies bewirkte, daß die Frau in den Unterkasten infolge der Nachfrage einen hohen Brautpreis einbrachte und infolge der Teuerung der Frauen teilweise Polyandrie entstand [1]), in den Oberkasten dagegen der Absatz der Mädchen an einen standesgemäßen Bräutigam schwierig war und, je schwieriger er wurde, desto mehr sein Mißlingen als Schande für Mädchen und Eltern galt. Es mußte nun der Bräutigam von den Eltern durch unerschwingliche Mitgiften erkauft werden und seine Anwerbung (durch Heiratsvermittler) wurde schon in frühester Kindheit ihre wichtigste Sorge, bis schließlich es geradezu als »Sünde« galt, wenn ein Mädchen die Pubertät erreichte, ohne verehelicht zu sein [2]).

[1]) Die Bildung von Ehekartellen zwischen Dörfern oder zwischen besonderen Verbänden: Golis, wie sie sich mehrfach findet, z. B. bei den Vania-(Händlern)Kasten in Gujarat, aber auch bei Bauernkasten, ist ein Gegenschlag gegen die Hypergamie der Reichen und Stadtsässigen, welche dem Mittelstand und den Landsässigen die Brautpreise in die Höhe trieb, nicht aber etwa ein »Rest« einer angeblich »primitiven Gruppenehe«. — Wenn es in Indien vorkommt (Census Report 1901 XIII P. I p. 193), daß das ganze Dorf — mit Einschluß der unreinen Kasten — sich als untereinander »verwandt« auffaßt, der Einheiratende also von Allen als »Schwiegersohn«, die ältere Generation von Allen als »Onkel« angeredet wird, so zeigt dies evident, daß dies mit Herkunft aus einer »primitiven Gruppenehe« schlechterdings nichts zu schaffen hat, hier so wenig wie anderwärts.

[2]) Das hat z. B. zu so grotesken Konsequenzen geführt, wie die eine gewisse Berühmtheit genießende Heiratspraxis der Kulin-Brahmanen. Diese sind als Bräutigam hoch begehrt und haben ein Geschäft daraus gemacht, auf Verlangen gegen Entgelt in absentia durch Kontrakt Mädchen zu heiraten, die nun der Schande der Jungfernschaft entronnen sind, aber bei ihrer Familie bleiben und den Bräutigam nur zu sehen bekommen, falls geschäftliche oder andre Gründe ihn zufällig in einen Ort führen, wo er eine (oder mehrere) solcher »Ehefrauen«

Neben der Kinderheirat [1]) war die Mädchentötung, sonst ein Produkt verengten Nahrungsspielraums armer Bevölkerungen, infolgedessen hier ein Institut gerade der Oberkasten [2]). In alle dem zeigt sich, daß auf dem Gebiet des Konnubium die Kaste die »ständischen« Prinzipien ins Extrem steigerte. Heute ist die Hypergamie als allgemeine Kastenregel nur innerhalb der gleichen Kaste in Geltung und auch da ist sie eine Spezialität der Radschputenkaste und einiger ihr sozial oder dem alten geographischen Stammesgebiet nach nahestehender (so der Bhat, Khattri, Karwar, Gujar, Jat), die Regel aber strikte Endogamie in der Kaste und eine meist nur durch Ehekartelle durchbrochene Endogamie der Unterkaste.

Aehnlich steht es mit der Kommensalität. Ein Stand pflegt keinen gesellschaftlichen Verkehr mit sozial niedriger Stehenden. In den Südstaaten der Union würde jeder soziale Verkehr eines Weißen mit einem Neger den Boykott des ersteren nach sich ziehen. Die »Kaste« bedeutet, vom »Stand« her gesehen, die Steigerung und Transponierung dieser sozialen Abschließung ins Religiöse oder vielmehr ins Magische. Die alten »Tabu«-Begriffe und ihre soziale Wendung, welche in der geographischen Nachbarschaft Indiens besonders verbreitet war, haben dafür wohl Material geliefert. Daneben übernommener totemistischer Ritualismus und endlich die irgendwie überall, nur mit sehr verschiedenem Inhalt und sehr verschiedener Intensität, wirksam gewesenen Vorstellungen von der magischen Unreinheit bestimmter Hantierungen. Die hinduistischen Speiseregeln sind nicht ganz einfacher Natur und betreffen keineswegs nur die Frage, 1. was man und 2. wer zusammen am gleichen Tisch essen darf, — was am strengsten, meist auf Angehörige

sitzen hat. Dann zeigt er dem Schwiegervater seinen Kontrakt und hat nun bei ihm sein »Absteigequartier« — und den Genuß des Mädchens kostenlos, weil sie als »legitime« Ehefrau gilt, noch dazu.

[1]) Diese bedingte 1. in Verbindung mit dem Witwenzölibat — einer Institution, die hier wie sonst neben den Witwenselbstmord trat, der seinerseits der Rittersitte entstammte, dem toten Herrn seinen persönlichen Besitz, insbesondere seine Weiber mitzugeben: — daß in Indien ein Teil der Mädchen schon in den Altersklassen von 5—10 Jahren verwitwet sind (und es lebenslänglich bleiben); 2. bedingte die unreife Verehelichung die hohe Wochenbettssterblichkeit.

[2]) Namentlich der Radschputen. Trotz der strengen englischen Gesetze. (von 1829) wurden noch im Jahre 1869 in 22 Dörfern von Radschputana auf 284 Knaben rund 23 Mädchen angetroffen. 1836 hatte sich in manchen Radschputengebieten bei einer Zählung kein einziges lebendes Mädchen von mehr als einem Jahr gefunden (auf 10 000 Seelen!).

der gleichen Kaste beschränkt ist, — sondern, und vor allem, die weiteren Fragen: 3. aus wessen Hand man Speise bestimmter Art nehmen kann: wen man, bedeutet dies für vornehme Häuser praktisch vor Allem, als Koch verwenden kann, und 4. wessen bloßer Blick auf das Essen auszuschließen ist. Bei Nr. 3 ist ein Unterschied der Speisen und Getränke, je nachdem es sich um Wasser und in Wasser gekochte Speisen: »kachcha«, oder um »pakka«: in zerlassener Butter gekochte Speisen, handelt: die ersteren sind die weitaus exklusiveren. Mit den Normen der eigentlichen Kommensalität im engeren Sinne berührt sich die Frage: mit wem man zusammen rauchen darf (was ursprünglich aus der gleichen reihum gehenden Pfeife geschah, daher von dem rituellen Reinheitsgrade des Partners abhing). Alle diese Regeln gehören aber in ein und dieselbe Kategorie mit einer viel weiteren Klasse von Normen, die alle ebenso wie sie »ständische« Merkmale des rituellen Kastenranges sind. Wie die soziale Rangstellung aller Kasten davon abhängt, von wem die höchststehenden Kasten, bei Hindukasten in letzter Instanz stets: die Brahmanen, kachcha und pakka nehmen, mit wem sie zusammen speisen und rauchen, so ist selbstverständlich ebenso wichtig und damit zusammenhängend die Frage: ob ein Brahmane und eventuell ein Brahmane welcher der (sehr verschieden hoch bewerteten) Unterkasten die religiöse Bedienung der Mitglieder einer Kaste übernimmt. Und wie der Brahmane zwar die letzte Instanz, aber nicht die einzige ist, deren Verhalten in Kommensalitätsfragen den Rang einer Kaste bestimmt, so auch in diesen Fragen. Der Barbier rituell reiner Kaste bedient nur bestimmte Kasten unbedingt. Bei anderen rasiert er zwar und besorgt die »Manicure«, aber nicht die »Pedicure«. Manche bedient er gar nicht. Ebenso andere Lohnwerker, so namentlich der Wäscher. Die Kommensalität pflegt — mit manchen Ausnahmen — mehr an der Kaste, das Konnubium fast stets an der Unterkaste, die Bedienung durch Priester und Lohnwerker meist — aber mit Ausnahmen — an dieser zu haften.

Das Gesagte genügt wohl, um zu zeigen, wie außerordentlich verwickelt die Rangverhältnisse der Kasten sind, zugleich aber auch: wodurch sie sich von einer gewöhnlichen ständischen Ordnung unterscheiden. Es ist in ganz eminentem, sonst nirgends auch nur annähernd erreichtem Maß eine religiös-ritualistisch orientierte, — wenn der Ausdruck »Kirche« nicht (wie wir sahen)

unanwendbar auf den Hinduismus wäre, so würde man etwa sagen: eine »kirchenständische« Rangordnung.

Als der Zensus den Versuch unternahm, die — je nach Art der Zählung — 2-3000 oder noch mehr heutigen Hindukasten nach ihrer Rangfolge zu ordnen, ergaben sich in den Präsidentschaften gewisse nach den folgenden Merkmalen unterscheidbare Gruppen von solchen. Als erste: die Brahmanen. Dann folgt eine Reihe von Kasten, welche — mit Recht oder Unrecht — den Anspruch erheben, zu den beiden andern »wiedergeborenen« Kasten der klassischen Lehre, d. h. also zu den Kschatriya und Vaiçya, zu gehören und als Zeichen dafür den »heiligen Gürtel« anlegen zu dürfen, — ein Recht, auf welches sich manche von ihnen erst in neuster Zeit wieder besonnen haben und welches, nach Auffassung der rangältesten Brahmanenkasten, sicher nur einem Teil von ihnen zustehen würde. Soweit es aber einer Kaste zugestanden wird, gilt diese als rituell unbedingt »rein«. Brahmanen hoher Kaste nehmen Speise jeder Art von ihr. Es folgt durchweg eine dritte Gruppe von Kasten, welche den »Satçudra«, den »guten« (»reinen«) Çudra (clean Sudra) der klassischen Lehre zugerechnet werden. Sie sind in Nord- und Zentralindien jalacharaniya, d. h. Kasten, die einem Brahmanen Wasser geben dürfen, aus deren lota (Wasserkessel) er Wasser nimmt. Nächst ihnen folgen Kasten, deren Wasser in Nord- und Mittelindien ein Brahmane entweder nicht immer (nämlich: je nach seinem eigenen Rang eventuell nicht) oder gar nicht nimmt (jalabyabaharya), die der Barbier hoher Kaste nicht unbedingt bedient (keine Pedicure) und deren Wäsche der Wäscher nicht wäscht, die aber nicht als rituell absolut »unrein« gelten: die gewöhnlichen Çudra der klassischen Lehre. Schließlich Kasten, die als unrein gelten, daher vom Betreten aller Tempel und jeder Bedienung durch Brahmanen und Barbiere ausgeschlossen sind, außerhalb des Dorfbezirks wohnen müssen und entweder durch Berührung oder in Südindien schon auf Distanz (bis zu 64 Fuß bei den Parayans) infizieren: den Kasten entsprechend, welche die klassische Lehre aus rituell verbotenem Geschlechtsverkehr zwischen Angehörigen verschiedener Kasten hervorgehen läßt. Innerhalb dieser nicht überall, und vor allem bei weitem nicht gleichmäßig, sondern nur mit auffälligen Durchbrechungen, aber doch im großen und Ganzen leidlich durchführbaren Gruppenbildung könnten

die weiteren Abstufungen des Ranges der Kasten nur nach einer höchst bunten Vielzahl von Merkmalen vorgenommen werden: Innerhalb der Oberkasten je nach der Korrektheit ihrer Lebenspraxis in bezug auf Sippenorganisation, Endogamie, Kinderheirat, Witwenzölibat, Totenverbrennung, Ahnenopfer, Speise und Getränke, Verkehr mit unreinen Kasten. Innerhalb der unteren Kasten je nach dem Rang der Brahmanen, welche sich zu ihrer Bedienung noch bereit oder nicht mehr bereit finden und je nachdem andere Kasten als die Brahmanen von der betreffenden Kaste Wasser nehmen oder nicht [1]). Maßgebend dafür und daher ein Symptom — aber ein schwankendes Symptom — des Kastenranges ist die Zulassung oder Meidung des Fleisches, zum mindesten des Rindfleischessens. Bei allen Kasten aber ist dafür bestimmend vor allem die Art der Beschäftigung und des Erwerbs, welche die allerweitgehendsten Folgen für Konnubium, Kommensalität und rituelle Rangfolge hat; davon später. Daneben massenhafte Einzelzüge [2]). Eine Rangliste aller indischen Kasten ließ sich natürlich auch so nicht aufstellen. Zunächst schon einfach deshalb nicht, weil der Rang örtlich ganz verschieden, nur ein Teil der Kasten universell verbreitet, ein sehr großer Teil dagegen nur lokal vertreten ist, also untereinander interlokal gar keine feststellbare Rangfolge besitzt. Ferner deshalb nicht, weil innerhalb der einzelnen Kasten, namentlich bei den Oberkasten, aber auch bei manchen Mittelkasten, so gewaltige Rangunterschiede der einzelnen Unterkasten auftreten, daß gar nicht selten einzelne Unterkasten hinter einer sonst niedriger bewerteten andern Kaste stark zurückgestellt werden müßten. Es ergab sich überhaupt die Schwierigkeit: welche Einheit letztlich als »Kaste« angesehen

[1]) In all diesen Fällen ist es gar nicht selten, daß Kasten niederen Ranges strikter in ihren Anforderungen sind, als solche, die im übrigen als höher stehend gelten. Die außerordentliche Buntheit dieser Rangordnungsregeln verbietet hier jedes nähere Eingehen darauf.

[2]) So lehnen die Makishya Kaibarthas die Gemeinschaft mit den Chasi Kaibarthas (in Bengalen) zunehmend ab, weil die letzteren ihre (landwirtschaftlichen) Produkte persönlich auf dem Markt verkaufen, sie selbst aber nicht. Andere Kasten gelten als deklassiert, weil ihre Frauen im Laden am Verkauf beteiligt sind, wie überhaupt die Mitarbeit der Frau in der Wirtschaft als spezifisch plebejisch gilt. Die Sozial- und Arbeitsverfassung der Landwirtschaft wird sehr stark dadurch mitbedingt, daß verschiedene Hantierungen als schlechthin degradierend gelten. Ob jemand Ochsen und Pferde oder andere Zug- und Tragtiere in seinem Erwerb benutzt, welche und wie viele, bestimmt oft der Kastenrang (so die Zahl der verwendeten Ochsen den der Oelpresser).

werden solle? Innerhalb einer und derselben »Kaste«, d. h. einer Gruppe, welche der hinduistischen Tradition als solche gilt, besteht ja weder notwendigerweise Konnubium: — dies ist vielmehr nur bei einigen wenigen Kasten, und auch da nicht vorbehaltlos, der Fall, — noch immer volle Kommensalität. Die endogame Einheit ist weit überwiegend die »Unterkaste«, von denen einzelne Kasten mehrere Hundert zählen. Diese sind entweder rein lokal (innerhalb eines verschieden großen Bezirks) und daneben oder auch statt dessen nach angeblicher oder wirklicher Herkunft, früherer oder jetziger Art der Berufstätigkeit oder nach andern Unterschieden der Lebensführung abgegrenzte und gesondert bezeichnete Verbände, die sich als Teile der Kaste betrachten und neben dem eigenen den Kastennamen führen, sei es, daß sie durch Spaltung der Kaste oder umgekehrt durch Rezeption in diese oder einfach durch Usurpation ihres Ranges dazu legitimiert sind. Sie allein sind wirklich in der Lebensführung einheitlich reglementiert und — soweit eine Kastenorganisation besteht — organisiert. Die Kaste selbst bezeichnet nicht selten fast nur den sozialen Anspruch, den diese geschlossensten Verbände erheben, ist vielfach, aber nicht immer, ihr Mutterschoß und hat gelegentlich, aber selten, gewisse allen Unterkasten gemeinsame Organisationen, häufiger gewisse, der ganzen Kaste traditionell gemeinsame Lebensführungsmerkmale. Die Einheit der Kaste ist trotzdem in aller Regel eine Realität neben der Unterkaste. Nicht nur werden Ehe und Kommensalität nach außerhalb der Kaste meist noch strenger geahndet, als zwischen Gliedern der Unterkasten der gleichen Kaste, sondern wie die Unterkasten sich leichter neu bilden, so dürften auch die Schranken zwischen ihnen labiler sein, während sie zwischen Gemeinschaften, die einmal als Kasten gelten, außerordentlich zäh festgehalten werden.

Die Rangfolge der Kasten war, von diesen Schwierigkeiten abgesehen, oft deshalb nicht feststellbar, weil sie bestritten und veränderlich war und ist. Der Versuch des Zensus von 1901 ist nicht wiederholt worden, weil die Erregung und Mißstimmung, die er hervorbrachte, außer allem Verhältnis zum Ergebnis standen. Denn er gab das Signal zu einem Wettrennen von Kasten um den sozialen Rang und die Beschaffung von »historischen Beweisen« für diesen, zu Remonstrationen und Protesten aller Art; dies hat eine nicht unbeträchtliche, teilweise lehrreiche, Literatur

entstehen lassen. Die Kasten umstrittener Rangstellung suchten den Zensus zu deren Festigung und — wie sich ein Zensus-Referent ausdrückt — die Zensusbehörde als eine Art Heroldsamt auszunutzen. Es tauchten dabei die allererstaunlichsten neuen Ranganspruche auf. So wenn etwa die bengalischen Tschandala, die unterste, angeblich aus Mischlingen von Brahmanen-Frauen mit Çudra-Männern herrührende Kaste, — in Wahrheit ein hinduisiertes bengalisches Gastvolk, — ihren Namen in »Namasudra« umtauften und Abkunft aus reiner Kaste, schließlich aber gar Brahmanenblut, »nachzuweisen« suchten. Aber von solchen Fällen ganz abgesehen, benutzten allerhand frühere Reisläufer- und Räuberstämme, welche seit Befriedung des Landes ein friedliches Dasein als Landbauerkasten führten, die Gelegenheit, sich als Kschatriyas aufzutun, nicht anerkannte »Brahmanen« (alte Stammespriester) befestigten ihre Ansprüche, alle möglichen mit Handel befaßten Kasten verlangten als Vaiçya anerkannt, animistische Stämme verlangten als Kasten — und als möglichst hohe — registriert, gewisse Sekten suchten — wie schon früher erwähnt — in die Gliederung der Hindugesellschaft wieder eingeordnet zu werden.

Solchen Aufruhr in der Rangfrage, wie ihn der Zensus veranlaßte, hat es in dieser Art früher zwar nicht gegeben. Aber frei von Umwälzungen der Kastenrangordnung war die Vergangenheit keineswegs. Wer entschied nun solche Rangstreitigkeiten? Und, fragen wir im Zusammenhang damit, wer entschied überhaupt in Kastenangelegenheiten, einem Gebiet von Problemen, dessen Umfang wir dabei zugleich kennen lernen wollen? Es wurde im allgemeinen schon gesagt, daß in Fragen der Rangordnung der Theorie nach die Brahmanen noch heute eine entscheidende Autorität genießen. Rangfragen, bei solchen offiziellen Banketten, bei welcher Brahmanen anwesend sein sollten, bedurften von jeher korrekter Entscheidung. Dennoch waren auch früher der Sache nach so wenig wie heute die Brahmanen allein in der Lage, die Probleme zu erledigen. Sondern solche Rangfragen entschied in der Vergangenheit, vor den fremden Eroberungen, so viel bekannt, stets der König oder sein Ritualbeamter, der allerdings entweder selbst ein Brahmane war oder, wenigstens der Regel nach, den Rat der rechtskundigen Brahmanen einholte. Aber es sind Fälle genug bekannt, in welchen indische Könige von sich aus einzelne Kasten in aller Form de-

gradierten, oder Einzelne, auch Brahmanen, aus der Kaste stießen, — was dann von den Betroffenen zwar oft als ein unrechtmäßiger Eingriff in wohlerworbene Rechte empfunden und von degradierten Kasten oft noch nach vielen Jahrhunderten angefochten, von den Brahmanen aber meist hingenommen wurde. Und auch die erstmalige oder die Neuordnung des Kastenranges in ganzen großen Gebieten hat formell und anscheinend auch der Sache nach z. B. in Ost-Bengalen unter der Sena-Dynastie in der Hand des von Brahmanen, die auf seine Aufforderung hin eingewandert waren, beratenen Königs gelegen. Aber das Gleiche galt in weitem Umfang auch für die Entscheidung über einzelne Kastenpflichten. Unter der letzten großen nationalindischen Herrschaft, derjenigen der Mahratten (18./19. Jahrhundert) wurden die Responsen der Brahmanen über solche Fragen dem Peschwa, der selbst aus einer Brahmanenfamilie stammte, vorgelegt, welcher das Exequatur gab und zwar offenbar nach eigener sachlicher Erörterung der Streitpunkte. Daß diese Stütze des weltlichen Armes heute, — mit Ausnahme der noch bestehenden Hindu-Vasallenstaaten, wo Reste davon fortbestehen, — weggefallen ist, wird als ein Grund für die fühlbare Abnahme der Nachachtung angeführt, welche die Entscheidungen der Brahmanen finden. Geistliche und weltliche Gewalt wirkten beide als Interessenten der legitimen Ordnung zusammen. Daß dabei der König eine erhebliche sachliche Macht zu entwickeln vermochte, lag vor allem daran, daß die Brahmanenkaste weder eine hierarchisch gegliederte Priesterschaft noch auch eine organisierte Zauberer-Gilde war, einer einheitlichen Organisation vielmehr durchaus, für uns von jeher, entbehrte. Der König war daher in der Lage, sich die ihm willfährigsten Brahmanen auszusuchen, und erstaunlich ist unter diesen Umständen nicht seine Macht, sondern umgekehrt die gewaltige Machtstellung der Brahmanen und der Kasten überhaupt. Sie war Folge der Unverbrüchlichkeit alles dessen, was als heiliges Recht galt, zur Vermeidung bösen Zaubers. Dem König gegenüber galt in Indien der Grundsatz: »Willkür bricht Landrecht« in Kastenangelegenheiten unbedingt und, — im Gegensatz zu der nur durch die ökonomische Bedeutung der Gilden gestützte Macht dieser, — unter magischer Sanktion. Der königliche Richter hatte durchweg nach den hergebrachten Gewohnheiten der einzelnen Kasten zu entscheiden, hatte Schöffen

aus der betreffenden Kaste zuzuziehen, und es gelangten an ihn die Sachen überhaupt nur im Rechtszug von den normalerweise in Kastenangelegenheiten entscheidenden Organen der einzelnen Kasten selbst. Auch heute erledigen die Organe der einzelnen Kaste deren Angelegenheiten, exkommunizieren, erlegen Bußen auf, entscheiden Streitfälle und entwickeln durch ihre Spruchpraxis, im wesentlichen selbständig, die Normen für neu auftauchende Rechtsfragen. Wir werden uns einem Ueberblick über die Gegenstände der Kastenjurisdiktion, über deren Praxis, damit auch über die Organe der Kasten nicht entziehen dürfen, müssen aber zu diesem Zweck die bisher nur gelegentlich berührte Frage nach den Prinzipien, welche dem Aufbau und der Abgrenzung der untereinander ziemlich verschiedenen Arten von Kasten zugrunde liegen, zusammenhängend zu beantworten suchen.

Vorher ist nur noch eine wichtige Eigenart der indischen Sozialverfassung zu erörtern, welche mit dem Kastensystem in engem Zusammenhang steht. Nicht nur die Ausbildung der Kaste, sondern auch die Steigerung der Bedeutung der S i p p e gehört nämlich zu ihren fundamentalen Zügen. Die soziale Ordnung ruhte in viel weiterem Umfang, als dies sonst irgendwo in der Welt der Fall war, auf dem Prinzip des »Gentilcharisma«. Darunter soll hier verstanden werden: daß eine (ursprünglich rein magisch gedachte) außeralltägliche oder doch jedenfalls nicht universell zugängliche persönliche Qualifikation: — ein »Charisma«, — an den Mitgliedern einer Sippe als solchen haftet, nicht nur, wie ursprünglich stets, an einem persönlichen Träger. Wir kennen Reste dieser soziologisch sehr wichtigen Konzeption vor allem in dem erblichen »Gottesgnadentum« unsrer Dynastien; in minderem Maße gehört dahin natürlich jede Legende von der spezifischen »Bluts«-Qualität irgendeines reinen Geburtsadels irgendwelcher Provenienz. Diese Konzeption ist einer der Wege, auf welchem sich die Veralltäglichung des ursprünglich rein aktuellen und persönlichen Charisma vollzieht. Der Kriegskönig und seine Mannen waren ursprünglich, — im Gegensatz zum erblichen Friedenshäuptling, der bei manchen Stämmen auch ein Weib sein konnte, — rein persönlich magisch qualifizierte und durch Erfolge erprobte Helden: nur auf streng persönlichem Charisma ruhte die Autorität des Kriegsführers, ganz ebenso wie des Zauberers. Der Nachfolger

nahm ursprünglich ebenfalls kraft rein persönlichen Charismas die Würde in Anspruch. Das unabweisliche Bedürfnis nach Ordnung und Regel in der Frage der Nachfolge ließ nun, als es sich Beachtung erzwang, verschiedene Möglichkeiten. Entweder Designation des qualifizierten Nachfolgers durch den Inhaber der Würde selbst. Oder dessen Ermittlung durch seine Jünger, Mannen oder Amtsträger, woraus sich dann weiterhin mit fortschreitender Reglementierung dieser ursprünglich spezifisch ordnungsfremden Fragen Wahlkollegien jener Amtsträger nach Art der »Kurfürsten« und »Kardinäle« entwickelten. Oder schließlich: es siegte der überall naheliegende Glaube: daß das Charisma eine Qualität sei, die an der Sippe als solcher hafte, daß der oder die Qualifizierten also innerhalb ihrer zu suchen seien, von wo aus sich dann der Uebergang zur »Erblichkeit« vollzog, mit welcher jene Konzeption des Gentilcharisma ursprünglich nichts zu schaffen hatte. Je weiter die Gebiete waren, welche der magische Geisterglaube umspannte und je gedanklich konsequenter er gepflegt wurde, desto umfangreicher war auch die Sphäre, welche das Gentilcharisma zu ergreifen vermochte. Nicht nur die heldischen und magisch-kultischen Fähigkeiten, sondern jede Art von Autoritätsstellung und jede Art von besondrer Fähigkeit, künstlerischer nicht nur, sondern auch handwerksmäßiger Art konnte dann als magisch bedingt und an magisches Gentilcharisma geknüpft gelten. Diese Entwicklung ist nun in Indien zu einer das sonst vorkommende Maß weit übersteigenden Durchbildung gelangt. Sie ist nicht gleich allein herrschend geworden, wie wir mehrfach sehen werden, sondern lag im Kampf sowohl mit dem alten genuinen Charismatismus, der nur die höchst persönliche Gabe des Einzelnen gelten ließ, als mit dem »bildungs«-ständischen (kultivationspädagogischen) Vorstellungskreis.

Viele Formalien in Lehrgang und Ausübung des Handwerks trugen noch im indischen Mittelalter weit stärkere Spuren des personalcharismatischen Prinzips als dies überall in den magischen Einschlägen des Noviziates und der »Freisprechung« des Lehrlings zum Gehilfen der Fall war. Aber daß die Berufsgliederung ursprünglich in so starkem Maß eine interethnische und Träger so großer Teile der Gewerbe Pariastämme waren, trug zur Entfaltung der gentilcharismatischen Magik naturgemäß sehr stark bei. — Am allerstärksten aber äußerte sich die Herrschaft des Gentil-

charisma auf dem Gebiet der Autoritätstellungen. Das Normale war in Indien überall ihre »Erblichkeit«, d. h. gentilcharismatische Sippengebundenheit. Das Dorf hatte, je weiter zurück um so universeller, seine »erblichen« Vorsteher, die Gilde, Zunft, Kaste ihren »erblichen« Aeltesten, — etwas Andres kam normalerweise gar nicht auch nur in Frage. Die Erblichkeit des priesterlichen, königlichen, ritterlichen, Beamten-Charisma ist eine solche Selbstverständlichkeit, daß die bei eigentlichen Amtsstellungen unter den Patrimonialherrschern eindringende freie Ernennung des Nachfolgers, ganz ebenso wie etwa der freie Wechsel des Priestergeschlechts oder der Handwerker, die eine Familie bedienten, oder die freie Berufswahl, wie sie in den Städten stattfand, nur in Perioden starker Erschütterungen der Tradition oder auf organisatorischem Neuland vor der Festigung der Verhältnisse sich durchsetzten. Wohlgemerkt: als »P r i n z i p« sich durchsetzten. Denn im Einzelfall konnte nicht nur eine königliche oder priesterliche Sippe ihr Charisma durch offenkundige Entblößtheit von ihren magischen Qualitäten ebenso verloren haben, wie ein Einzelner. Sondern es konnte auch ein homo novus sich als Träger von Charisma bewähren und dadurch dann auch seine Sippe als charismatisch legitimieren. Im Einzelfall konnte daher jede solche gentilcharismatische Autorität labil sein. Der Nayar-Sheth — dem occidental-mittelalterlichen »Bürgermeister« entsprechend — des heutigen Ahmadabad, von dem W. Hopkins berichtet, war der jeweilige Aelteste der reichsten (Jaina-)Familie der Stadt. Er in Gemeinschaft mit dem ebenfalls erblichen (vischnuitischen) Sheth der Tuchmachergilde waren faktisch maßgebend für die öffentliche Meinung in allen sozialen (rituellen und Etikette-)Fragen der Stadt, die andern (durchweg erblichen) Sheth's standen an Einfluß, außerhalb ihrer Gilden und Kasten, hinter jenen zurück. Aber zur Zeit, als Hopkins seine Studien machte, begann ein außerhalb aller Gilden stehender reicher Fabrikant jenen erfolgreich Konkurrenz zu machen. War ein Sohn eines Gilden- oder Zunft- oder Kasten-Aeltesten, Priesters, Mystagogen, Kunsthandwerkers offenkundig ungeeignet, so schwand sein Einfluß und floß entweder einem geeigneteren Mitglied der eigenen Sippe oder dem Aeltesten (gewöhnlich) der nächstreichsten Sippe zu. Denn zwar nicht jeder Neu-Reichtum, aber großer Reichtum in Verbindung mit persönlichem Charisma legitimierte seinen Besitzer und dessen

Sippe, wo immer die ständischen Verhältnisse noch im Fluß waren oder erneut in Fluß gerieten. Wie labil infolgedessen auch immer im Einzelfall die gentilcharismatisch garantierte Autorität sein mochte, so lenkte dennoch der Alltag stets erneut in das Bett der Fügsamkeit gegen die einmal durchgesetzte Stellung einer Sippe als solcher ein. Immer und auf allen Gebieten kam die durchgesetzte Anerkennung des Charisma nicht dem Einzelnen, sondern der Sippe zugute.

Wie die magische Zusammenklammerung der Sippen durch den Geisterglauben in China ökonomisch wirkte, ist früher ausgeführt. Die Wirkung der in China durch das Prüfungswesen des Patrimonialismus gebrochenen gentilcharismatischen Verklärung der Sippe in Indien lag ökonomisch in der gleichen Richtung. Die Kastenorganisation und weitgehende Kastenautonomie und die noch größere, weil rituell ungebundene Gildenautonomie legten die Entwicklung des Handelsrechts praktisch ganz in die Hände der Interessenten selbst. Man sollte bei der außerordentlichen Bedeutung des Handels in Indien glauben, daß daraus ein rationales Handels-, Gesellschafts- und Unternehmungsrecht hätte entstehen können. Sieht man sich aber die mittelalterliche Rechtsliteratur daraufhin an, so erstaunt man über dessen Kargheit. Das Recht und das Beweisverfahren selbst waren teils formalistisch, aber irrational (magisch), teils prinzipiell unformal, weil hierokratisch beeinflußt. Rituell relevante Fragen konnten nur durch Ordal entschieden werden. Bei anderen galten die allgemeinen Moralgesetze, oder die »Lage der Sache«, oder primär die Tradition und suppletorisch etwaige königliche Edikte als Rechtsquellen. Immerhin entwickelte sich wenigstens, im Gegensatz zu China, ein formales Prozeßverfahren mit geregelter Ladung (in jus vocatio, unter den Mahratten Ladung durch den Gerichtsdiener). Die Schuldhaftbarkeit der Erben war zwar vorhanden, aber nach Generationen begrenzt. Vor allem steckte die Schuldexekution, obwohl die Schuldknechtschaft bekannt war, zum Teil noch im magischen Stadium oder in dem eines modifizierten Einlager-Systems. Solidarhaft mehrerer Partner fehlte, wenigstens als Norm. Das Gesellschaftsrecht überhaupt, erst spät und im Anschluß an das Recht religiöser Bruderschaften entwickelt, blieb von der größten Dürftigkeit. Allerhand Korporationen und Samtbesitzverhältnisse wurden durcheinander behandelt. Es

wird die Gewinnverteilung, nebenbei auch bei Zusammenarbeit mehrerer Handwerker unter einem Obmann: also im Ergasterium, geregelt[1]). Vor allem aber galt der uns aus China bekannte Grundsatz: daß man nur einem persönlich verbundenen Phratriegenossen, Verwandten oder Freund ohne weiteres Kredit geben soll (auch gegen Pfand). Anderen gegenüber galt Schuld nur bei Bürgschaft oder Schuldschein mit Zeugen[2]). Im einzelnen hat die spätere Rechtspraxis freilich den kaufmännischen Verkehrsbedürfnissen befriedigend Rechnung getragen, aber sie schwerlich von sich aus gefördert, und daß trotzdem eine nicht unerhebliche kapitalistische Entwicklung wenigstens zeitweise bestanden hat, — wie schon erwähnt und später noch zu erwähnen, — ist angesichts des Zustands des Rechts wohl wesentlich durch die Macht der Gilden, die mit Boykott und Vergewaltigung ihre Interessen und die Verweisung möglichst aller Fälle vor fachlich orientierte Schiedsrichter durchzusetzen wußten, erklärt. Die Sippengebundenheit des Kredits mußte unter solchen Bedingungen das Normale bleiben.

Aber auch und ganz besonders auf einem andern, außerhalb des Verkehrsrechts liegenden Gebiet hatte die Herrschaft der Gentilcharismatik weitgehende Konsequenzen. Weil uns der Feudalismus des Occidents vorwiegend als ein System sozialer und ökonomischer Bindungen erscheint, übersehen wir leicht: was es bedeuten wollte, daß das Lehenverhältnis, unter dem Zwang der militärischen Bedürfnisse in der Zeit seiner Entstehung, einen freien Kontrakt zwischen einander Sippenfremden zur Grundlage der Treue-Beziehung zwischen Herren und Vasallen machte, und daß die sich zunehmend als ständische Einheit und schließlich als geschlossener Geburtsstand der Ritterschaft fühlende Gesamtheit der Lehensträger auf diesem Boden der Sippenfremdheit gegeneinander erwachsen war, sich nicht als Sippen-, Clan- (Phratrie-) oder Stammesgenossen, sondern lediglich als Standesgenossen wußte. Ganz anders in Indien. Nicht daß die individuelle Beleihung von Gefolgsleuten und Beamten mit Land oder politischen Rechten gefehlt hätte. Sie ist historisch unzweideutig nachweisbar. Aber nicht sie gab dem Herrenstand das Gepräge und nicht auf den Landlehen ruhte die feudale Standesbildung. Sondern,

[1]) Brihaspati (übersetzt von Jolly, S. B. of the East 33) XIV, 28. 29.
[2]) Ebenda XIV, 17.

wie Baden-Powell [1]) mit Recht betont hat, auf Sippe, »Clan« (Phratrie) und Stamm. Das gentilcharismatische Haupt der Phratrie verteilte das eroberte Land: die Herrenrechte an seine Sippengenossen, die Feldfluren an die einfachen Phratoren. Als einen Kreis von über das Eroberungsgebiet, als dessen Herr der Stamm galt, sich zerstreuenden Phratrien und Herrensippen haben wir uns die Erobererklassen zu denken. Eine »Belehnung« mit Herrenrechten fand durch das Haupt der Phratrie (den Radscha) oder auch durch den Stammeskönig (Maharadscha), wo ein solcher existierte, primär in aller Regel nur an seine Agnaten und zwar in ihrer Eigenschaft als solche, nicht aber kraft einer frei geschaffenen Treuebeziehung, statt. Die Sippengenossen beanspruchten diese Verleihung von ihm als ihr kraft Zugehörigkeit zur Sippe ihnen zustehendes Geburtsrecht. Jede Eroberung schuf in erster Linie neue Amtslehen für die Königssippe und die Unterkönigssippen. Erobern war daher das Dharma des Königs. So gleitend der Unterschied zum Occident im Einzelfall sein mochte, so hat doch dieser Gegensatz die abweichende Struktur des weltlichen Herrenstandes im alten Indien bestimmt. Mochte in noch so vielen Einzelfällen ein charismatischer Emporkömmling mit seiner frei rekrutierten Gefolgschaft das feste Gefüge der alten Sippen sprengen, — stets wieder lenkte die Entwicklung in die feste Bahn der gentilcharismatischen Organisation in Stämmen, Phratrien, Sippen ein.

Der Gentilcharismatismus ergriff besonders früh die Träger der hierokratischen Macht. Und sie am vollständigsten, weil

[1]) In seiner Indian Village Community (1896). Im einzelnen wären manche Ausführungen Baden-Powells vielleicht anfechtbar. — Der irische Ausdruck »Clan« ist vieldeutig. Die typische Gliederung militärisch organisierter Gesamtheiten ist: 1. der »Stamm« als Gemeinschaft von »Phratrien«, d. h. in der hier gebrauchten Terminologie primär stets: Verbänden der militärisch (ursprünglich: magisch) trainierten Wehrmänner, 2. die Sippe als (in der hier gebrauchten Terminologie) die gentilcharismatisch präeminenten agnatischen Abkömmlinge der charismatischen Häuptlinge. Der einfache Wehrmann hatte nicht notwendig eine »Sippe«, sondern gehörte neben seiner Phratrie und, eventuell, militärischen Altersklasse noch einer »Familie« oder einem Totemverband (oder totemartigen Verband) an. Ein Herrengeschlecht dagegen andrerseits hatte keinen Totem oder vielmehr: behielt ihn nicht, sondern emanzipierte sich davon: — je vollständiger die Entwicklung der indischen Herrenstämme zu einer Herrenklasse durchgeführt ist, desto mehr schwinden die Reste der Totems (devaks) und entstehen (oder vielmehr: bleiben) allein die »Sippen«. Eine Verwischung der gentilcharismatischen Unterschiede trat andrerseits dadurch ein, daß die Phratrie sich als Abstammungsgemeinschaft, statt als Wehrverbrüderung, zu fühlen begann, also eine Art »Sippe« wurde.

sie von Anfang an kraft ihres magischen Charisma jenseits der Organisation der Totems (oder totemartigen Verbände) standen. Es hat in Indien Gegenden gegeben, in einem Teil der Eroberungsgebiete bis ins Mittelalter, wo der Kriegsadel nicht aufhörte, den Zauberer als einen ständisch subalternen, sei es auch noch so sehr gefürchteten, Demiurgen anzusehen. Bei den Ariern waren die alten Opferpriester schon in der Zeit der ältesten Veden zu einem vornehmen Priesteradel geworden, dessen einzelne Sippen sich je nach den erblichen Verrichtungen und dem entsprechenden Gentilcharisma in erbliche »Schulen« teilten. Bei der hohen Präeminenz des magischen Gentilcharisma, welches sie beanspruchten, wurden sie und ihre Erben: die Brahmanen, die wichtigsten Träger der Verbreitung dieses Prinzips durch die hinduistische Gesellschaft hindurch.

Wie es nun einerseits klar ist, daß der magische Gentilcharismatismus der Schaffung des festen Gefüges der magischen Kastenfremdheit außerordentlich stark zugute kommen mußte, sie eigentlich schon im Keime in sich enthielt, so mußte andrerseits die Kastenordnung in eminentem Maße der Festigung der Bedeutung der Sippe dienen. Alle Schichten, welche auf Vornehmheit Anspruch machten, waren darauf hingewiesen, sich nach dem Muster der Herrenkasten zu gliedern. Auf den Sippen ruhte die exogame Eheordnung. Und das Prinzip der Erblichkeit der sozialen Lage, rituellen Pflicht, Lebensführung und Berufsstellung mußten dem gentilcharismatischen Prinzip für alle autoritären Stellungen die letzte entscheidende Weihe geben. Wie das Gentilcharisma die Kaste, trug die Kaste wiederum das Charisma der Sippe.

Damit wenden wir uns zu den konkreten Kasten.

Die vier Kasten der klassischen Lehre sind von der modernen Wissenschaft lange Zeit als rein literarische Konstruktionen angesehen worden. Das ist jetzt aufgegeben. Schon die bisherigen Erörterungen zeigen: daß dies viel zu weit gegangen wäre. Noch heut bestimmt die übliche Art der Einrangierung der Kasten in die vier alten Klassen die Art der Grußformel des Brahmanen und es ist daher kein Wunder, daß die heutigen Kasten darnach streben, zu einer von ihnen gezählt zu werden. Die Bedeutung der vier alten »Kasten« bestätigen die monumentalen Quellen, in welchen diese sehr oft vorkommen. Freilich bleibt zu beachten, daß die Verfasser der Inschriften durchweg im Bann der literarischen Tradition standen, ebenso die modernen Vertreter jener Kasten, welche heut »Kschatriya«- oder »Vaiçya«-Rang

wie Baden-Powell [1]) mit Recht betont hat, auf Sippe, »Clan« (Phratrie) und Stamm. Das gentilcharismatische Haupt der Phratrie verteilte das eroberte Land: die Herrenrechte an seine Sippengenossen, die Feldfluren an die einfachen Phratoren. Als einen Kreis von über das Eroberungsgebiet, als dessen Herr der Stamm galt, sich zerstreuenden Phratrien und Herrensippen haben wir uns die Erobererklassen zu denken. Eine »Belehnung« mit Herrenrechten fand durch das Haupt der Phratrie (den Radscha) oder auch durch den Stammeskönig (Maharadscha), wo ein solcher existierte, primär in aller Regel nur an seine Agnaten und zwar in ihrer Eigenschaft als solche, nicht aber kraft einer frei geschaffenen Treuebeziehung, statt. Die Sippengenossen beanspruchten diese Verleihung von ihm als ihr kraft Zugehörigkeit zur Sippe ihnen zustehendes Geburtsrecht. Jede Eroberung schuf in erster Linie neue Amtslehen für die Königssippe und die Unterkönigssippen. Erobern war daher das Dharma des Königs. So gleitend der Unterschied zum Occident im Einzelfall sein mochte, so hat doch dieser Gegensatz die abweichende Struktur des weltlichen Herrenstandes im alten Indien bestimmt. Mochte in noch so vielen Einzelfällen ein charismatischer Emporkömmling mit seiner frei rekrutierten Gefolgschaft das feste Gefüge der alten Sippen sprengen, — stets wieder lenkte die Entwicklung in die feste Bahn der gentilcharismatischen Organisation in Stämmen, Phratrien, Sippen ein.

Der Gentilcharismatismus ergriff besonders früh die Träger der hierokratischen Macht. Und sie am vollständigsten, weil

[1]) In seiner Indian Village Community (1896). Im einzelnen wären manche Ausführungen Baden-Powells vielleicht anfechtbar. — Der irische Ausdruck »Clan« ist vieldeutig. Die typische Gliederung militärisch organisierter Gesamtheiten ist: 1. der »Stamm« als Gemeinschaft von »Phratrien«, d. h. in der hier gebrauchten Terminologie primär stets: Verbänden der militärisch (ursprünglich: magisch) trainierten Wehrmänner, 2. die Sippe als (in der hier gebrauchten Terminologie) die gentilcharismatisch präeminenten agnatischen Abkömmlinge der charismatischen Häuptlinge. Der einfache Wehrmann hatte nicht notwendig eine »Sippe«, sondern gehörte neben seiner Phratrie und, eventuell, militärischen Altersklasse noch einer »Familie« oder einem Totemverband (oder totemartigen Verband) an. Ein Herrengeschlecht dagegen andrerseits hatte keinen Totem oder vielmehr: behielt ihn nicht, sondern emanzipierte sich davon: — je vollständiger die Entwicklung der indischen Herrenstämme zu einer Herrenklasse durchgeführt ist, desto mehr schwinden die Reste der Totems (devaks) und entstehen (oder vielmehr: bleiben) allein die »Sippen«. Eine Verwischung der gentilcharismatischen Unterschiede trat andrerseits dadurch ein, daß die Phratrie sich als Abstammungsgemeinschaft, statt als Wehrverbrüderung, zu fühlen begann, also eine Art »Sippe« wurde.

sie von Anfang an kraft ihres magischen Charisma jenseits der Organisation der Totems (oder totemartigen Verbände) standen. Es hat in Indien Gegenden gegeben, in einem Teil der Eroberungsgebiete bis ins Mittelalter, wo der Kriegsadel nicht aufhörte, den Zauberer als einen ständisch subalternen, sei es auch noch so sehr gefürchteten, Demiurgen anzusehen. Bei den Ariern waren die alten Opferpriester schon in der Zeit der ältesten Veden zu einem vornehmen Priesteradel geworden, dessen einzelne Sippen sich je nach den erblichen Verrichtungen und dem entsprechenden Gentilcharisma in erbliche »Schulen« teilten. Bei der hohen Präeminenz des magischen Gentilcharisma, welches sie beanspruchten, wurden sie und ihre Erben: die Brahmanen, die wichtigsten Träger der Verbreitung dieses Prinzips durch die hinduistische Gesellschaft hindurch.

Wie es nun einerseits klar ist, daß der magische Gentilcharismatismus der Schaffung des festen Gefüges der magischen Kastenfremdheit außerordentlich stark zugute kommen mußte, sie eigentlich schon im Keime in sich enthielt, so mußte andrerseits die Kastenordnung in eminentem Maße der Festigung der Bedeutung der Sippe dienen. Alle Schichten, welche auf Vornehmheit Anspruch machten, waren darauf hingewiesen, sich nach dem Muster der Herrenkasten zu gliedern. Auf den Sippen ruhte die exogame Eheordnung. Und das Prinzip der Erblichkeit der sozialen Lage, rituellen Pflicht, Lebensführung und Berufsstellung mußten dem gentilcharismatischen Prinzip für alle autoritären Stellungen die letzte entscheidende Weihe geben. Wie das Gentilcharisma die Kaste, trug die Kaste wiederum das Charisma der Sippe.

Damit wenden wir uns zu den konkreten Kasten.

Die vier Kasten der klassischen Lehre sind von der modernen Wissenschaft lange Zeit als rein literarische Konstruktionen angesehen worden. Das ist jetzt aufgegeben. Schon die bisherigen Erörterungen zeigen: daß dies viel zu weit gegangen wäre. Noch heut bestimmt die übliche Art der Einrangierung der Kasten in die vier alten Klassen die Art der Grußformel des Brahmanen und es ist daher kein Wunder, daß die heutigen Kasten darnach streben, zu einer von ihnen gezählt zu werden. Die Bedeutung der vier alten »Kasten« bestätigen die monumentalen Quellen, in welchen diese sehr oft vorkommen. Freilich bleibt zu beachten, daß die Verfasser der Inschriften durchweg im Bann der literarischen Tradition standen, ebenso die modernen Vertreter jener Kasten, welche heut »Kschatriya«- oder »Vaiçya«-Rang

reklamieren. Aber die Natur der Sache bestätigt die Annahme, daß die bestimmten Angaben der Rechtsbücher, die doch in irgendeinem Sinn ein, sei es auch noch so stark idealtypisch umstilisiertes, Spiegelbild von Zuständen ihrer Zeit sein müssen, nicht einfach aus dem Nichts konstruiert sind. Die unteren beiden sogenannten Kasten der Rechtsbücher waren allerdings vielleicht nie Kasten im heutigen Sinn, sondern schon in der klassischen Zeit Rangklassen von Kasten. Ursprünglich aber waren sie wohl ohne Zweifel einfache »S t ä n d e«. »Die Vaiçya und Çudra waren da« — so besagt eine gelegentliche Stelle der Ueberlieferung — »ehe die Brahmanen und Kschatriya existierten«. Die Vaiçya sind die alten »Gemeinfreien«; über ihnen erheben sich die Adelssippen: teils Kriegsadel, also Häuptlings- und, später, Rittergeschlechter, teils aber Priesteradel, wie er auch anderwärts existierte. Was nach unten zu nicht zu den Gemeinfreien gehörte, war »Helot« (Çudra). Der bei der Gravamayana-Feier vorkommende symbolische Kampf [1]) eines Arya mit einem Çudra entspricht gleichbedeutenden Zeremonien in Sparta. In der Tat ist dieser Gegensatz fühlbar schärfer, als der zwischen den beiden andern Oberkasten und den Vaiçya. Dem Brahmanen und dem Kschatriya war eine bestimmte Tätigkeit als Ausfluß ständischer Lebenshaltung vorgeschrieben und vorbehalten: Opfer, Vedastudium, Empfang von Gaben, besonders Landschenkungen und Askese dem Brahmanen, — politische Herrschaft und ritterliches Heldentum dem Kschatriya. Für beide galt das, was der Vaiçya tut: das Führen der Landwirtschaft und der Handel (vor allem auch das Geldgeben auf Zins) nicht als primär standesgemäß. Aber in Zeiten der Not, d. h. erprobter Unmöglichkeit, sich den Unterhalt standesgemäß zu erwerben, war ihnen gestattet, zeitweilig — mit nur wenigen Vorbehalten und Ausnahmen — ökonomisch wie ein Vaiçya zu leben. Dagegen die Lebensführung des Çudra bedeutete: Knechtsdienst [2]). Darunter ist aber in den klassischen Quellen alles G e w e r b e verstanden. Daß gewerbliche Tätigkeit in einem noch weit ausgesprocheneren und wörtlicheren Maße, als es ursprünglich überall galt, als ein Fronen im Dienst der andern Kasten aufgefaßt wurde, erklärt sich aus der in Indien typischen Art der Ordnung gerade des alten, urwüchsigen Dorfgewerbes. Wie schon kurz erwähnt, waren alle diejenigen Handwerker, welche die englische Terminologie zum »establishment« zählt [3]), in der Tat

[1]) A. Weber, Collektaneen, Ind. Studien X.

[2]) Auch der Eintritt in die moderne Armee ist dem korrekten Brahmanen unmöglich, da er dann Vorgesetzten aus niederer Kaste oder von barbarischem Ursprung Gehorsam schulden würde.

[3]) Im Dekkan unter den Mahratten fanden sich zwei typische Kategorien solcher Dorfbediensteter; die Baruh Balowtay, darunter die alten typischen Gewerbe: Zimmermann, Schmied, Schuster, Töpfer, Barbier, Wäscher, Barde, Astrolog, Lederarbeiter, Wachmann, Götterbildwäscher, Mullah (in rein hinduistischen Dörfern schlachtet er Schafe für die Opfer), und die Baruh Alowtay, darunter die später entstandenen Handwerke der Gold- und Kupferschmiede, Schmiede, Wasserträger, Dorftorportiers und Boten, Gärtner, Oelpresser und eine Reihe von religiösen Sub-

eine Art von »Instleuten«, jedoch nicht von Knechten Einzelner, sondern: Heloten der Dorfgemeinschaft, die sie für ihre Dienste erblich mit Landparzellen belieh und — regelmäßig — nicht nach Art eines Lohnwerkers mit Lohn für die einzelne beanspruchte Leistung, sondern durch feste Ernteanteile oder Deputate entgalt. Die Handwerker, welche dieser Gruppe zugehören, waren zwar in den einzelnen Gebieten verschieden, innerhalb jedes Gebiets aber und auch im ganzen in weitgehendem Maße heute noch typisch. — Blicken wir nun auf die heutige Berufsgliederung der Brahmanen und Radschputen, so finden wir, daß auch jetzt noch es äußerst selten ist, daß ein noch so degradiertes Mitglied einer dieser Kasten zu einem dieser alten Handwerke greift. Dagegen ist es überaus häufig, daß ein Radschpute ein »Bauer« ist; oft trifft dies die Mehrzahl der ganzen Kaste. Aber auch heut ist der Radschpute, der den Pflug selbst führt, gegenüber dem Landrentner degradiert, und die Erhöhung der Grundrente infolge des Uebersee-Exports hat unter anderem wohl auch deshalb eine ungewöhnlich schnelle Vermehrung des Landrentnertums zur Folge gehabt. Andere Kasten, welche Kschatriya-Rang beanspruchen, pflegen »verbauerten« Radschputen gegenüber gern den Vorrang zu verlangen. Die alte kastenmäßige Ablehnung des Gewerbes durch die Radschputen und die Tradition höfischen Dienstes läßt sie die Uebernahme von jeder Art von persönlicher häuslicher Dienstleistung bis zum niedersten, als rituell rein geltenden, Hausdienst vor der Ausübung eines Handwerkes bevorzugen. Und von der andern Seite ist natürlich die Nachfrage nach Angehörigen hoher Kaste für den Hausdienst groß, weil diese Personen rituell rein und befähigt sein müssen, den Herrn und die Herrin physisch zu bedienen, vor allem: ihnen Wasser zu reichen. Der gleiche Umstand bedingt gewisse Monopole der heutigen Brahmanen-Kaste: so vor allem ihre fast ausschließliche Verwendung als Köche in den Häusern hoher Kaste. Im übrigen strömten und strömen die Brahmanen stark in diejenigen Berufe ein, in welchen Schriftkunde und Bildung beansprucht wird, ganz wie die Kleriker unseres Mittelalters, vor allem also: in den Verwaltungsdienst. Im Süden haben die Brahmanen diese monopolistische Stellung in der Verwaltung bis in die Neuzeit bewahrt [1]).

Dies alles stimmt zu dem Bilde der Ueberlieferung.

Auch wichtige andere Züge des Bildes, welches die Rechtsbücher von der vorschriftsmäßigen Lebensführung der Oberkasten geben, tragen den Stempel der Echtheit und zum Teil hohen Altertums. Wer innerhalb einer fest vorgeschriebenen Altersgrenze den

alternbeamten. Selten waren wirklich alle Stellen besetzt. (S. Grant Duff, Hist. of the Mahrattas London 1912.) Die Art der Zusammensetzung dieser Deputatisten war auch dort nicht in allen Punkten typisch. In der Provinz Bombay gehören zu ihnen auch die Mahars, einst Bauern, dann als Experten der Grenzvermessung zu Deputatisten degradiert und in Außenschlägen angesiedelt (jetzt oft Chauffeurs, trotz des Protestes der Konservativen).

[1]) Dagegen erschwerte den Brahmanen das Ritual die Beteiligung am ärztlichen Beruf und ihre heutige Beteiligung am Ingenieurberuf ist ebenfalls schwach.

heiligen Gürtel nicht erwirbt, gilt den Rechtsbüchern als degradiert. Und ferner kennen sie typische Altersstufen der Lebensführung. Allerdings waren diese nur bei der höchsten Kaste, den Brahmanen, wirklich durchgeführt. Die Brahmanen sind niemals ein »Stamm« gewesen, obwohl mehr als die Hälfte von ihnen im oberen Gangestal — der Heimat ihrer Machtstellung — und in Bengalen ansässig sind. Sie waren: Zauberer und wurden: eine hierokratische Bildungskaste. Der Brahmane hat einen Lehrgang durchzumachen, der in der klassischen Zeit schon wesentlich nur aus einer Aneignung der heiligen (magischen) Formeln und Ritualhandlungen und mechanischem Auswendiglernen des mündlich überlieferten Veda bestand, unter der Leitung eines freigewählten brahmanischen Lehrers, der die klassischen Werke Wort für Wort vorsprach. Diese Art der Vorbildung, äußerlich eine rein literarische Priesterschulung, enthält einzelne Spuren alter magischer Askese, welche die Herkunft des Brahmanen aus dem urwüchsigen Magiertum erkennen lassen. Ihre kastenmäßige Entwicklung ist zwar in ihren allgemeinen Stadien, nicht aber in ihren Gründen klar. Ein geschlossener Geburtsstand war die Priesterschaft der vedischen Zeit offenbar nicht, obwohl die gentilcharismatische Qualität gewisser alter Kultpriestergeschlechter feststand und innerhalb des Volksverbandes neben das rein persönliche Charisma des alten Magiers getreten war. Unter den arbeitsteilig am Kult beteiligten Priestern spielte noch der Hotar, der Feuerpriester, die Hauptrolle. Das Hervortreten des Brahmanen im Verlauf der weiteren Entwicklung scheint nun eine Mehrzahl von Gründen gehabt zu haben. Vielleicht — nach der älteren Annahme — die zunehmende Stereotypierung des Kults und der magischen Formeln, welche den »Zeremonienmeister« des Opfers, eben den Brahmanen, immer mehr zum allein maßgebenden Leiter machten. Hauptsächlich aber wohl die zunehmende Bedeutung des Familienpriesters der Fürsten und Adligen gegenüber den am Gemeindeopfer beteiligten [1]. Das Zurücktreten der Wehrgemeinde hinter dem Fürstentum und seinen Vasallen würde sich, wenn diese heute vertretene Annahme zutrifft, darin ausdrücken. Die Zauberer hätten sich also in die Kreise des alten Kultpriesteradels hineingedrängt und schließlich dessen Erbschaft angetreten. Der Aufstieg der Brahmanen aus der magischen »Hauskaplanschaft« erklärt: daß diese hinduistische Priesterschaft jeder Entwicklung zu einem »Amt« gänzlich fremd blieb. Ihre Stellung bedeutete eben eine Entwicklung aus den in aller Welt verbreiteten zünftigen Organisationen der Magier zu einer erblichen Kaste mit stets steigenden ständischen Ansprüchen. Diese Entwicklung war zugleich ein Sieg des »Wissens« (um die magisch wirksamen Formeln) über das bloß empirische »Können« der alten Priester. Wie dem sei, so steht jedenfalls die steigende Macht der Brahmanen auch im Zusammenhang mit der steigenden Bedeutung des Zaubers auf allen

[1]) Darüber s. Caland in der Z. f. die Kunde des Morgenlands, XIV (1900) S. 114.

Gebieten des Lebens. Die um den Atharva-Veda: die Sammlung der in spezifischem Sinn magischen Zauberformeln, gruppierte Schule erhob den Anspruch, daß der fürstliche Hauskaplan (purohita) stets aus ihrer Mitte genommen werde, die Astrologie und andere spezifisch brahmanischen Wissensgebiete haben bei ihnen ihre ursprüngliche Stätte[1]). Daß der Sieg der Magie auf allen Gebieten des Lebens kein kampfloser war, dafür finden sich in den Rechtsbüchern Spuren genug. Er vollzog sich mit und durch die aufsteigende Macht der Brahmanen. Der Sieg des Königs im Kriege wie jeder andere Erfolg im Leben hingen nun von erfolgreichem Zauber ab, Mißerfolg verschuldete, nächst eigenen rituellen Verstößen des Betroffenen, sein Familienpriester. Da das Wissen der Brahmanen Geheimlehre war, ergab sich die Monopolisierung der Zulassung zur Lehre für die eigene Nachkommenschaft von selbst. Neben die Bildungsqualifikation trat nun Abstammungsqualifikation. Für das daçapaya (einen Teil des Opfers) wurde die Ahnenprobe: 10 Ahnen, die Soma getrunken haben, vermutlich zuerst deshalb notwendig, weil beim Opfer der Verdienste der Ahnen gedacht wurde. Nur in verborgenen Resten blieb die alte Auffassung noch spürbar, wonach die Brahmanenqualität auf persönlichem Charisma ruhte: Der Novize (bramacarin, Brahmanenschüler) war einer immerhin noch ziemlich strengen Lebensreglementierung nach Art der magischen Askese unterworfen. Vor allem sexueller und ökonomischer Askese: er hatte keusch und vom Bettel zu leben. Der Lehrer »macht« den Schüler nach der alten Auffassung auf magische Art zum Brahmanen, ursprünglich unabhängig von dessen Abstammung. Und auch die Veda-Kenntnis als solche, die entscheidende Machtquelle des Voll-Brahmanen, wurde in eigentümlicher Art als charismatische Qualität angesehen: auf den Vorwurf, von einer Çudra-Frau abzustammen, antwortet ein Brahmane dem Gegner mit dem Vorschlag eines Feuerordals darüber, wer von ihnen beiden der Veda-Kundigere sei[2]). Nach Absolvierung der Schulung und Vollziehung der entsprechenden Zeremonien sollte der Brahmane einen Hausstand begründen, grihastha werden. Nunmehr begann er als Brahmane tätig zu sein, — wenn er überhaupt beruflich tätig wurde und nicht Rentner blieb oder einen der zulässigen Notberufe ergriff. Die Brahmanen-Tätigkeit war: Opfer und Unterricht. Sie war, namentlich in ökonomischer Hinsicht, strenger Etikette unterworfen. Und zwar in auffälliger Weise so, daß die Verwertung der eigenen Leistung zur Gewinnung einer festen »Nahrung« nach Art eines »Berufs« ausgeschlossen war. Der Brahmane nahm nur »Geschenke« (dakshina), nicht »Gehalt«. Das Geben der Geschenke bei Inanspruchnahme der Dienste freilich war rituelle Pflicht. Opfer ohne Geschenk brachte bösen Zauber und seine Verweigerung war überdies der Brahmane, kraft seiner magischen Gewalt, in der Lage, durch Fluch oder auch durch absicht-

[1]) Vgl. Bloomfield, The Atharva Veda, in Bühlers Grundriß.

[2]) Pañcav. 14, 6, 6, zitiert bei A. Weber, Collektaneen über die Kastenverhältnisse der Brahmanen, Ind. Studien X, S. 1. f.

liche rituelle Fehler beim Opfer, welche dem Opferherrn Unheil brachten, schwer zu rächen, — wofür eine förmliche »Methodik« entwickelt war. — Die Mindesthöhe der Geschenke war tarifiert und unlauterer Wettbewerb unter Brahmanen verpönt. Es war erlaubt und unter Umständen vorgeschrieben, sich nach der Höhe des beabsichtigten Geschenks vorher zu erkundigen und die furchtbare magische Macht der Brahmanen ermöglichte es ihnen, — nach A. Webers Ausdruck: — »wahre Orgien der Habgier« zu feiern. Der an eine bekannte Stelle im »Faust« (über den Magen der Kirche) erinnernde Grundsatz, daß dem Bauch des Brahmanen nichts schadet, hatte allerdings nur rituelle Bedeutung: ein Brahmane konnte jeden, oder doch f a s t jeden, Verstoß gegen das Speiseritual durch einfache Mittel sühnen [1]). Die sozialen und ökonomischen Privilegien der Brahmanen waren derart, daß sie von keiner Priesterschaft der Welt erreicht wurden. Selbst der Kot eines Brahmanen konnte, als Divinationsmittel, religiös bedeutsam sein. Das Prinzip der »ajucyata«: Verbot der Bedrückung eines Brahmanen, schloß unter anderm ein: daß ein Schiedsrichter einem Brahmanen nie gegenüber einem andern Unrecht geben durfte und die »arca« (Ehrerbietung), die ihm gebührte, war zum mindesten nach den eigenen Ansprüchen ungleich höher als die einem König gebührende. Auf die Eigenart der Brahmanen als eines religiösen Standes wird später (in Abschnitt II) noch einzugehen sein; hier befassen wir uns nur mit den ökonomischen Vorteilen, welche der spezifische Kastenanspruch auf »danam«, Geschenke, mit sich brachte. Neben Geld und geldeswerten Kostbarkeiten sind Rinder und vor allem Land und auf Land- oder Steuer-Einkünfte gegründete Rentenschenkungen die klassische Form des Entgelts seitens vornehmer Herren. Landschenkungen zu empfangen galt — wenigstens nach der brahmanischen Theorie — als Monopol der Brahmanenkaste und war ihr ökonomisch wichtigstes Privileg. Die ungeheure Zahl inschriftlicher Pfründenstiftungen (die Mehrzahl aller erhaltenen indischen Inschriften) beweisen, daß tatsächlich der typische Brahmane voller Kaste im indischen Mittelalter ein erblicher Pfründner war. Die typische, ursprünglich höchste innerweltliche Stellung des Brahmanen aber war von jeher und blieb: purohita, Hauskaplan, eines [2]) Fürsten und damit dessen Seelendirektor in allen persönlichen und politischen Angelegenheiten zu sein. Auf dieser Stellung, »dem Brot des Brahmanentums«, wie sie wohl genannt wurde, beruhte vor allem die politische und soziale Machtstellung der Kaste. Ein König ohne purohita ist ebensowenig ein voller König, wie ein Brahmane ohne König ein Brahmane vollen Ranges ist. Auch bis heute beruhte die Stellung des Brahmanen weit mehr auf dieser rituellen Beichtvaterstellung und der Unentbehrlichkeit des Brahmanen bei vielen Familienzeremonien eines vornehmen Haushalts, als auf der, fast völlig fehlenden, Organisation der Kaste als solcher. In ihrer

---

[1]) Ueber die Grenzen s. S. 620.

[2]) Ein purohita m e h r e r e r Fürsten kommt (nach A. Weber, Collektaneen, Ind. Studien, X) vor

Stellung als Hauspriester haben die Brahmanen den Kasten, die als vornehm gelten wollten, die entsprechenden Ordnungen, z. B. das Sippen- und Ehe-System oktroyiert, nicht durch Beschlüsse irgend welcher Instanzen ihrer Kaste. Oekonomisch war die Stellung der brahmanischen Hauspriester eine ähnliche wie etwa die unserer »Hausärzte«. Dem Grundsatz, daß man nicht ohne Not den einmal benützten Priester wechseln soll, — nach den alten Quellen wenigstens nicht innerhalb des gleichen Jahres, — entsprach der Schutz der »jajmani«-(Kundschafts-)Beziehungen gegen die Konkurrenz anderer Brahmanen durch strenge Etikette, ebenfalls ähnlich wie sie unsere Aerzte, in ihrem Formalismus nicht selten zum Schaden des Patienten, im ständischen Interesse innezuhalten pflegen. Diese an sich durchaus freiwilligen Kundschaftsbeziehungen vertreten die fehlenden Kirchensprengel einer hierarchisch organisierten Kirche: der Brahmane ist darin in seiner ganzen Stellung dem alten Zauberer und Medizinmann gleichartig geblieben.

Wenn der Brahmane den Sohn seines Sohnes sieht, so soll er aus dem Leben des Haushalters wieder ausscheiden und Waldbewohner werden. Als solcher kann er durch asketische Uebungen die Wunderkraft eines Magiers, die Zaubermacht über Götter und Menschen gewinnen und endet so als ein vergotteter »Uebermensch«. Auch diese, heute wesentlich theoretische, Kastenpflicht ist ein Rudiment der Altersklassenorganisation der Magier.

Was wenigstens der vornehme Brahmane in aller Regel nicht wurde, war: fester Angestellter einer Gemeinde. Eine »Gemeinde« kennt ja die hinduistische Religion als solche nicht. Aber auch als angestellter Priester einer Hindu-Sekte oder vollends als Priester eines Dorfverbandes kommen Brahmanen hoher Kaste nicht vor [1]. Wir werden später sehen, daß sich das Verhältnis zwischen den Gläubigen der Hindusekten und den Priestern oder Mystagogen in ganz anderer Form regelte und regelt als in der einer occidentalen Sektengemeinde mit ihren angestellten »ministri«. Kein Brahmane hoher Kaste ist oder war gern »Diener« einer Gemeinde nach Art eines Çudra. Schon die Annahme einer Tempelpriesterstelle konnte ihn unter Umständen stark degradieren. Dies hängt teils mit der sozialen Eigenart des Brahmanentums als einer Zaubererkaste, teils mit der feudalen Struktur der indischen Gesellschaft zusammen, teils aber mit der Stellung, welche die Priester bei den Stämmen und in den Dorfgemeinden vor ihrer Hinduisierung einnahmen. Die mit der Wahrnehmung der Kultfunktionen betrauten Personen gehörten im allgemeinen einfach zum erblichen »establishment« des Dorfes, — wie der Mullah und allerhand andre Tempeldiener noch heute [2]. Die einzelnen Pariastämme, welche allmählich zu Hindukasten wurden,

[1]) Vischnu-Priestertum von Brahmanen und Dienst, auch niederer Dienst, an Tempeln (z. B. in den gutbezahlten Stellen der Vallabhakhari-Sekte) kommt oft vor (z. B. bei den Gujarat-Yajurvedis), aber nie ohne eine gewisse Degradation.

[2]) S. o. Anm. 31.

hatten nicht nur massenhafte eigne Gottheiten, sondern auch eigne Priester, die nun zu Kastengottheiten und Kastenpriestern wurden. Mit großer Hartnäckigkeit haben auch Handwerkerkasten, welche mit andren vermischt wohnten, daran festgehalten, unter Ablehnung der Brahmanen sich nur durch Mitglieder ihrer Kaste bedienen zu lassen [1]). Bei Stammeskasten, die in gesonderten Dörfern wohnten, war die Festhaltung ihrer überlieferten Priester vollends die Regel. Die Brahmanen gewannen Einfluß auf sie wesentlich durch die Macht ihrer Bildung und zwar speziell ihrer astrologischen Bildung, mit welcher die Dorf- oder Kastenpriester nicht konkurrieren konnten. Diese waren den Brahmanen selbstverständlich gänzlich degradierte Kasten, sofern sie ihre Existenz überhaupt hinnahmen, — welche bei allen unreinen Kasten ihnen freilich selbstverständlich, bei den reinen dagegen anstößig war. Stammespriester, welche die Herrengeschlechter bedienten, setzten andrerseits gelegentlich, wie wir sahen, ihre Anerkennung als Brahmanen durch, wenn auch meist als sozial degradierte Brahmanen. Die sehr starke soziale Differenzierung, welche dadurch und durch die Deklassierung solcher Brahmanen, welche verachtete Kasten bedienten, in die Brahmanenkaste hineingetragen ist, hier zu verfolgen hat für uns keinen Zweck [2]). Ebenso nicht der Kastenrang der zahlreichen zu andern Berufen übergegangenen Brahmanen, heute der Mehrzahl aller. Für uns war nur die enge Verknüpftheit der Sonderstellung der Brahmanen mit ihrer Beziehung zu den Königen und der Ritterkaste, den »Kschatriya«, von Interesse. Dieser Kaste wenden wir uns nun zu. —

Der alte indische Heerkönig der Veden ist primus inter pares unter den »Maghavan«, die etwa den »Edlen« der Phäaken entsprachen. In der klassischen Zeit steht an Stelle dieser Geschlechter die Kaste der »Kschatriya«, die später, der Sache nach, verschwunden ist.

Am frühesten, durch die ältesten Quellen dürftig beleuchteten Anfang der indischen Militärverfassung stehen Burgenkönige homerischer Art mit ihren Sippen und Gefolgschaften (Königsleuten). Das universell verbreitet gewesene charismatische Heldentum nach Art der nordischen Berserker, der israelitischen Moschuahs, der charismatischen »Degen«, charismatischer Kriegshäuptlinge, liegt aber schon damals zurück. Es ist nur in Spuren bis in die epische

---

[1]) Statt der zahlreichen Beispiele, welche die Census Reports noch für die Gegenwart enthalten, sei auf die Kammalars verwiesen, die gelernten Metall-, Holz- und Steinhandwerker, welche von dem Handwerksgott Visvakarma abzustammen beanspruchen, sich, gerufen von den Königen, weithin nach Birma, Ceylon, Java verbreiteten und den Rang vor den Priestern, auch den zugewanderten Brahmanen, beanspruchten. Sie wurden, offenbar als Träger magischer Kunst, auch von andern Kasten als guru's, geistliche Seelenleiter, in Anspruch genommen: »der Kammalar ist der Guru aller Welt«. (Pulney Andy, Journal of Indian Art and Industry, zitiert bei Coomaraswamy, The Indian craftsman p. 55. S. darüber weiter unten.)

[2]) Die Census Reports geben darüber zum Teil sehr ausführliche Auskunft.

Zeit erhalten. Vollends die alte universell verbreitete Organisation der Kriegerschaften als Verbrüderungen der Jungmannschaft, die systematische magische Heldenaskese der Knaben, die Stufen des Kriegernoviziats, der Aufnahme des Epheben in die Phratrie der ehelos in gemeinsamer Wirtschaft mit geraubten Mädchen im Männerhause (ἀνδρεῖον) lebenden Kriegerschaft, der Rücktritt des ausgedienten (»Landwehr«-)Mannes in die Ehe und den Hausstand, das Altenteil (in Japan: inkyo) des nicht mehr Dienstfähigen sind verschollen. Zwar ist in der starken Bedeutung der Upanayana-Zeremonien (der alten Jünglingsweihe): daß erst von ihrem Vollzug an der Knabe der »wiedergeborenen« Kasten als zu seinem Stande gehörig gilt, vorher aber als Çudra (wie das Weib), die alte charismatische Kriegererprobung und der Grundsatz, daß, wer nicht in den Wehrverband kommt, »Weib«, politisch rechtlos, bleibt, in Spuren erhalten. Aber die Zeremonie selbst, in sehr jugendlichem Alter vollzogen, war Rudiment, etwa wie unsre »Konfirmation«.

Die Kschatriya der klassischen Literatur hatten nicht den besonderen Charakter der Ritterschaft unsres Mittelalters. Denn auf Sippen- und Clan-Charisma, nicht auf einer Lehenshierarchie, beruhte ihre soziale Stellung schon ehe die strenge Kastenordnung durchgeführt war, und dabei blieb es. Sie waren und blieben Könige, Unterkönige und, in unterster Schicht, adlige Dorfhonoratioren mit bestimmten ökonomischen Vorrechten.

Dem Kschatriya liegt nach den klassischen Quellen ob: die Bevölkerung politisch und militärisch zu »schützen«. Schützt der König die Untertanen nicht vor Dieben und Räubern, so gilt er als ersatzpflichtig. Nach den Urkunden war auch jedem Beamten, auch dem Steuerpächter, der späteren Königreiche die gleiche Schutz- und eventuelle Ersatzpflicht für einen bestimmten, je nach Größe des Orts verschieden bemessenen Rayon um diesen herum als Grundpflicht auferlegt. Insoweit also stammt diese Kastenpflicht aus dem Leben. Ja sie enthält — wie einige weitere Züge beweisen — sogar die Rudimente ältester Auffassung über die charismatische Stellung des Königstums. Der König, der im Krieg unterliegt, ist nicht nur selbst sündig, sondern außerdem belastet mit den Sünden seiner Untertanen. Der König, welcher falsch Recht spricht, wird magisch mit den Sünden der von ihm absichtlich oder versehentlich in ihrem Recht gekränkten Partei belastet: eine sehr verschärfte Analogie jener Auffassung, welche der »Urteilsschelte« bei uns zugrunde lag. Der König ist ein guter König, dessen Untertanen es gut geht und unter dem keine Hungersnot eintritt: — stets ein Zeichen magischer Verfehlungen oder charismatischer Unzulänglichkeit des Herrschers. Der König tut gegebenenfalls Buße. Den König, der seines Charisma auf solche Art sich dauernd entblößt zeigt, darf und soll man sich vom Halse schaffen. Aus dieser charismatischen Auffassung entwickelte sich dann in den Großkönigstümern des indischen Mittelalters leicht die patriarchale »Wohlfahrts«- und »Schutz«-Theorie. Aber sie trat doch ganz zurück hinter der Umgestaltung

des Helden-Charisma in eine ritterliche ständische »Berufspflicht«. Das Dharma des Kschatriya ist in den Quellen der klassischen Zeit und des Mittelalters: der Krieg schlechthin, der in Indien mit Unterbrechungen durch die Universalmonarchien ebenso in Permanenz war, wie zwischen den antiken Poleis. Erst wenn der König alle andern Könige unterworfen hatte, war er zu der Zeremonie des großen Roßopfers legitimiert, welches dem glücklichen Brahmanen, der es zu zelebrieren hatte, 100 000 Rinder einbrachte und im übrigen der Schließung des Janustempels in Rom auch der Häufigkeit nach entsprach [1]). Daß ein König jemals nicht darauf sinnen sollte, alle seine Nachbarn mit Gewalt oder Tücke zu unterwerfen, wird von der hinduistischen profanen und religiösen Literatur gar nicht als möglich in Betracht gezogen [2]). Demgemäß galt der Tod im Bett dem militaristischen Ehrenkodex des Kschatriya nicht nur als minderwertig, sondern geradezu als Sünde gegen das Kasten-Dharma. Wenn der Kschatriya seine Kraft abnehmen fühlt, soll er den Tod im Kampfe suchen.

Die Legende läßt die alten Kschatriya zur Rache ihrer Aufsässigkeit gegen die Brahmanen vom Erdboden vertilgt werden. Daran ist sicherlich, ebenso wie an der Legende vom Kampf Viçvamithras gegen Vasischtha, ein Korn von Wahrheit. Die alten Kschatriya etwa der Buddha-Zeit (6. Jahrh. vor Chr.) waren ein hochgebildeter Stand von Stadt- und Burgadelsgeschlechtern, darin der Ritterschaft des provençalischen frühen Mittelalters vergleichbar. Sie sind später ersetzt durch die Radschputen. Diese, aus Teilen des heutigen Radschputana und des südlichen Oudh stammend, etwa seit dem 8. Jahrhundert zur Herrenstellung aufsteigend und sich als typische Kriegerschicht in den Königtümern weiter verbreitend, waren und sind auch heute stark illiterat. Sie bildeten bereits den Uebergang zu den später zahlreichen zuerst als Soldritter oder einfach als Reisläufer in die Dienste der Großkönige [3]) getretenen Stämme. Immerhin blieben sie von diesen weitaus der vornehmste und sind auch am vollständigsten nach Art der Kschatriya hinduisiert worden. Die alten Kschatriyageschlechter wetteiferten an Bildung mit den Brahmanen und waren, wie wir sehen werden, Träger brahmanenfeindlicher Erlösungsreligionen (so des Buddhismus). Die Radschputen dagegen hatten sich der Ueberlegenheit der Brahmanenbildung zu fügen und gehörten, in Gemeinschaft mit dem Patrimonial-Königtum, zu den Trägern der hinduistischen Restauration. Die nur ihnen eigene, im Grunde unklassische Teilung in exogame Unterabteilungen zeigt ihre Herkunft aus einem Soldritterstamm. Kein Stammbaum reicht über das 5. Jahrhundert zurück und $^{9}/_{10}$ aller sind in Nordindien, speziell im Nordwesten, ansässig.

[1]) Die Zelebrierung ist historisch überliefert.

[2]) Als der Schöpfer des Mahrattenreichs ein Jahr keinen Krieg führte, galt dies den Nachbarherrschern als sicheres Zeichen tödlicher Erkrankung.

[3]) Stadtsässige Radschputen kommen inschriftlich im 10. Jahrh. vor. Ep. Ind. III. 169.

Das in Radschputana bis in die Neuzeit herrschend gewesene politische Lehensystem entsprach am meisten den Quellen der klassischen Zeit. Der Radscha hatte das beste Land als Domäne (persisch: Khalsa). Die mit politischen Hoheitsrechten beliehenen Vasallen erhielten ebenfalls Land zugewiesen, hatten Ritterdienste zu leisten, bei Hof zu erscheinen, Investitur zu nehmen, den Herrenfall zu zahlen. Der Radscha hatte 1. das Recht der Ernte-Anteilsbesteuerung und 2. die Verfügung über das Oedland, auf dem er, gegen Beil-Taxe, Holzungsrechte und, gegen Uebernahme von Pauschalrenten, Rodungsrechte und erblichen Besitz konzessionierte, 3. die Minen-, Schatzfund- und ähnliche auch sonst üblichen Regale, 4. das Recht auf die Bußen bei Strafen. Alle diese ökonomischen Rechte waren, auch in Bruchteilen, lehnbar. Nur pflegte, in Indien wenigstens, bei der Herrenschicht die Verleihung, entsprechend der Universalität des Prinzips des Gentilcharisma, mindestens primär. nur an den Versippten oder den Clangenossen zu erfolgen, nicht aber auf persönlichem Treuverhältnis Sippenfremder zu ruhen. Und sie enthielt in älterer Zeit durchweg nicht eine Verleihung grundherrlicher, sondern ökonomischer und persönlicher Rechte politischen Ursprungs. Die Kschatriya waren Königssippen, nicht feudale Grundherren. In den dravidischen Staaten hatte der König in jedem Dorf eine Königshufe (majha), neben der die steuerfreie Priesterstufe (pahoor) stand. Neben und an Stelle des alten Dorfhäuptlings (munda) setzte mit steigender Königsmacht der König seinen »mahta«. Die charismatisch bevorrechtigten (bhuinhar-)Familien, welche diese Dorfhäupter stellten, hatten steuerfreies Land, während die anderen Landlose (khunt) steuerbar geworden waren und nun als »des Königs Land« galten [1]). Dies ist von den Eroberern im wesentlichen übernommen, aber meist feudalisiert worden. Denn auch echt feudale soziale Strukturelemente finden sich im Mittelalter in den meisten Teilen Indiens, am meisten aber im Westen, oft ganz in occidentaler Art. Die Radscha's führten Wappen [2]). Lehen mit der Zeremonie des Schwertschlages kommen vor [3]). Eigentlich grundherrliche Rechte in den Dörfern kannten aber die Rechtsbücher nicht. Diese sind als Produkte nicht der Feudalisierung, sondern der späteren Präbendalisierung der politischen Gewalt entstanden.

Unter den Großkönigen waren die hohen militärischen Kommandostellen vielfach mit Gebietslehen verknüpft, welche Quelle erblicher ökonomischer Rechte wurden [4]). Ebenso hohe Amtsstellen [5]). Unter den großen politischen Lehensträgern überwiegt auch damals

---

[1]) S. über die Dravidas: Hewitt. J. R. A. S. 1890 (April).

[2]) Darüber s. Ep. Ind. VIII p. 229.

[3]) Ep. Ind. VI 53, (10 Jahrh.): Der indische Name wird so interpretiert.

[4]) Ep. Ind VI p. 47 (10. Jahrh.): Nach dem Tod eines Vasallen in der Schlacht wird dessen Stellung als Führer der betreffenden Truppe anderweit vergeben. Der Beliehene erhält einige Dörfer als ein Lehen von unkultiviertem Oedland, d. h. erblich.

[5]) Ep. Ind. VI, 361.

die Deszendenz oder Verwandtschaft [1]) des Königs. Aber nicht ausschließlich [2]). Die Herrschaftsrechte, des Fürsten wie des Vasallen, galten ziemlich weitgehend als veräußerlich [3]). Fortwährende Fehde herrschte in großen Teilen Indiens. Typisch sind namentlich im Süden die Epitaphien von Dörfern für Ritter, die im Kampf gegen fremde Viehräuber gefallen sind und dafür in den Himmel eingehen [4]).

Fragt man, welche Art von Abkunft heute für diejenigen Bestandteile der Radschputenkaste, welche am meisten als Repräsentanten älterer Traditionen gelten können, charakteristisch ist, so kann nur gesagt werden: von Inhabern politischer Macht, einerlei ob Kleinfürsten oder politischen Lehensrittern oder Dienst-Adel oder Grundherrn mit politischen Rechten und Pflichten. Nur mit dem Vorbehalt, daß dieser Adel jedenfalls kein reiner Amts-(Schreiber)-Adel war, sondern ein Stand militärisch-politischer Lehensinhaber eines ziemlich verschiedenen Typus, einschließlich namentlich auch der bald zu besprechenden Militärpfründner. Die Wandlungen der indischen Verfassung und Verwaltung, namentlich der Militärverfassung, sprechen sich darin aus.

Das Heer der Epen sowohl als der ältesten historischen Berichte (Megasthenes und Arrian) befindet sich in einem ähnlichen, aber schon weiter vorgeschrittenen Uebergangszustand, wie das homerische Heer. Helden (curah) mit ihrer Gefolgschaft (arugah) sind die Vorfechter, Zweikämpfe nichts Seltenes. Die Führer der Heeresabteilungen sind keine »Strategen« oder »Offiziere«, sondern durch Heldencharisma qualifizierte besonders gute Soldaten. Die Schlacht wird zwar durch eine Aufstellung des Heeres vorbereitet, verläuft aber dann ordnungslos, indem die Helden dahin stürmen, wo sie den persönlich würdigsten Gegner sehen. Der Tod des Führers bedeutet im Epos noch selbstverständlich die Niederlage des Heeres. Neben den Gefolgschaften finden sich aber nicht nur diejenigen Krieger, welche sich nicht selbst mit Waffen und Wagen equipieren können, als Ministerialen des Königs und der Adligen, sondern Soldkrieger, welche im Frieden ihren Lohn vom Fürsten erhalten und sich daran gütlich tun und für deren Witwen, wenn sie fallen, der König sorgt. Nach Arrian stellten die Krieger, welche dem Adel und den Priestern nachgeordnet, von den Bauern aber geschieden waren, ihre Waffen selbst her. Neben die Gliederung nach Phratrien, wie sie Homer kennt, war

[1]) Verleihung von Ibadörfern an den Schwiegersohn des Königs, unter gleichzeitiger Zusammenfassung zu einem politischen Sonderbezirk: Ep. Ind. IV p. 185 (Tamil-Gebiet, 11. Jahrh.).

[2]) Wenigstens ist anzunehmen, daß die massenhafte Landvergebung an Vasallen, die nach Vernichtung des Chola-Reichs in einer aus dem Kriegslager des Siegers datierten Urkunde König Krischna's (10. Jahrh.) als geschehen erwähnt wird, nicht nur an Verwandte ging (Ep. Ind. IV p. 290).

[3]) Teile der Herrschaft eines Fürsten als Mitgift: Ep. Ind. IV p. 350. Verkauf eines Dorfes mit Einschluß der Herrenrechte (?) durch einen Vasallen an einen anderen: Ep. Ind. III p. 307 f. (11. Jahrh.).

[4]) Z. B. Ep. Ind. IV p. 180, V p. 264.

damals schon die in rein taktische Abteilungen von 10, 100, 1000 getreten; Elefanten und Wagen stehen zur Kavallerie und Infanterie in typischem Zahlenverhältnis. Das Heer wurde dann bald eine von Offizieren befehligte und aus königlichen Magazinen verpflegte und zunehmend auch equipierte, »Armee«. Es enthielt keine Spur eines Heerbanns und kein Ritteraufgebot mehr in sich.

Die Verwaltung des Königs wurde patrimonialbürokratisch. Das heißt: sie zeigte Züge einerseits der reglementierten hierarchischen Ordnung des Beamtentums mit geordneten örtlichen und sachlichen Kompetenzen und Instanzenzug. Andrerseits aber war die Trennung von den Hofämtern nicht vollzogen, waren die Kompetenzen der in verwirrender Fülle auftretenden [1]) Beamten offenbar nicht selten flüssig oder unbestimmt oder nicht rational, sondern durch zufällige Umstände abgegrenzt. Ein umfangreiches Schreibwesen hat sich, auf dem Boden der Magazin- und Steuerwirtschaft, schon unter der ersten Großkönigsdynastie, derjenigen der Maurya (4./3. Jahrh. vor Christus) entwickelt, wie die Inschriften zeigen [2]). Die unglaubliche Schreibseligkeit der Verwaltung des buddhistischen Großkönigs Açoka ist in ihrer Grenzenlosigkeit aus seinen massenhaften Edikten genügend bekannt [3]). Die Bezirke des Staatsgebiets blieben aber, wie in patrimonialbürokratischen Gebilden meist, möglichst an Verwandte als Statthalter verliehen. Das Arthasastra (»Staatswissenschaft«) des Kautaliya, in Chanaukya's Redaktion [4]), angeblich von einem Minister des Maurya-Großkönigs Chandragupta, ergänzt dieses Bild. Eine umfassende Statistik soll der Verwaltung zugrunde liegen. Alle Einwohner sollen nach Kasten, Sippen, Beruf, Besitz, Einkommen registriert, dem Paßzwang unterworfen und in ihrer ganzen Lebensführung kontrolliert sein. Nächst politischen Umtrieben gilt dabei die Gefährdung ihrer »Arbeitslust« als das fiskalisch gefährlichste Uebel; darum sollen auf dem Lande Theater und Musikbanden, überall aber Alkoholhandel und Wirtshäuser beschränkt sein und durch ihre »Spione« soll die königliche Verwaltung in das intimste Privatleben der Untertanen eindringen. Der König treibt Eigenhandel [5]) und seine Verwaltung reguliert die Preise vermittelst des Marktzwangs, der hier, entgegen den Zuständen, welche die Jataka's voraussetzen, als Bestandteil einer großköniglichen Fiskalpolitik auftritt. Alle nur denkbaren Steuerquellen sind herange-

---

[1]) Darüber s. Rose im Ind. Ant. 36 (1907).

[2]) Bühler im Ind. Ant. XXV (1896) p. 261 f.

[3]) Es ist von der einen Seite (V. A. Smith, Açoka, Oxford 1901 und namentlich Bühler, Ind. Ant. 26 S. 334) behauptet, von andern (S. Levy) bestritten, daß die »Schreiber« unter Açoka erstmalig als beglaubigende Ausfertigungsbeamte für königliche Edikte vorkommen.

[4]) Die hier in Betracht kommenden Partien sind übersetzt von R. Shamasastry im Ind. Ant. 34 (1905).

[5]) Ein Handelsmonopol des Radscha blieb bestehen für Safran in Kaschmir, Edelsteine in Südindien, Pferde im Westen, Waffen und feine Gewerbe im Osten, Elefanten in ganz Indien.

zogen, von der Abgabe der Kurtisanen an, welche der König für die Bedürfnisse der zureisenden Kaufleute hält, bis zu den Geldbußen der Bürger, die er, nach dem Rat des Verfassers, durch Agents provocateurs dazu verleiten soll, sich strafbar zu machen. Die Interessen der Verwaltung beschränkten sich ersichtlich — soweit hinduistische· und nicht buddhistische oder andere frommen Sektenkönige in Betracht kommen — im wesentlichen auf zweierlei: die Gestellung der nötigen Mannschaften zum Heer und die Einbringung der Steuern. Beides suchte sich die Verwaltung je länger je mehr, am meisten unter den Moghuls, durch Pauschalierung und Verpfründung zu sichern. Militärpfründen wurden in der Art verliehen, daß der Pfründenempfänger die Gestellung eines bestimmten Kontingents übernahm und dafür mit den entsprechenden Eingängen für Sold, Rationen und sonstige Gebührnisse beliehen wurde. Die Einrichtung gab weiter Anlaß zur Entstehung der jagir-Pfründen, welche in der Form offenbar den alten Tempel- und Brahmanen-Pfründen nachgebildet waren. Der Jagirdar entwickelte sich, namentlich wenn er mit dem Recht der Verfügung über Oedland beliehen war, leicht zum Grundherrn [1]), obwohl der Ursprung seiner Rechte rein politisch-militärischen Charakters war. Die eigentlichen Beamten lebten noch um etwa 1000 nach Chr. wesentlich aus den königlichen Magazinen [2]) und das Eindringen der Geldwirtschaft in den Staatshaushalt vollzog sich stoßweise und, wie in Vorderasien, unter Mithilfe des Privatkapitals. Die Steuern sicherte sich der König durch Verpachtung oder Verleihung als Pfründe gegen feste Pauschalabgaben an die Staatskasse. Aus den Steuerpächtern entwickelte sich die Klasse der Zamindari (Bengalen) und Talukdari (namentlich im Oudh) genannten Grundherren. Zu Grundherren im eigentlichen Sinn des Wortes wurden auch sie erst dadurch, daß die englische Verwaltung sie bei der Steuerveranlagung als haftbar für die Steuersumme und deshalb als »Eigentümer« behandelte. Der Herkunft nach sind auch ihre Rechte — wenn man die Liste dessen, was ihnen unter der Moghul-Herrschaft zustand, überblickt — hergeleitet aus der Gepflogenheit namentlich der Moghul-Verwaltung, die Garanten der militärischen und finanziellen Leistungen der Bezirke zugleich als verantwortlich für die sonstige Verwaltung (einschließlich der Rechtspflege), deren Kosten sie vorab zu bestreiten hatten, zu behandeln. Sowohl die Steuerpacht, wie die Vergebung der Gestellung von Truppenkörpern an Unternehmer, denen dann die Finanzierung weitgehend anheimgestellt werden mußte, kannte auch der occidentale Staat der beginnenden Neuzeit. Nur blieb in den indischen Großkönigtümern die Entwicklung jener Kontrollorgane aus, durch welche die occidentale Fürstenmacht die Militär- und Finanzverwaltung allmählich wieder in die eigene Hand zurücknahm. Nur die Mahratten haben die staatliche Eigenwirtschaft grundsätzlich wieder

[1]) Eigentliche Militärlehen gab es nach Art der römischen Militärgrenzlehen: die »ghahtala«.

[2]) Rose, Ind. Ant. 36 (1907).

durchgeführt und sind gerade dadurch den Moghulreichen verwaltungstechnisch überlegen gewesen. Sie waren eben eine — mindestens dem Wollen nach — nationale Dynastie, während die Fremdherrschaft weit stärker auf die Benutzung von Mittelsmännern angewiesen blieb. Die Mahratten benutzten daher die Brahmanenkaste für alle Verwaltungszwecke, einschließlich der militärischen, während überall sonst die niederen Schreiberkasten den Brahmanen Konkurrenz machten. Besonders der Islam benutzte in der Verwaltung die Schreiberkasten im Gegensatz zu den Brahmanen.

Dieser Gang der indischen Verwaltungsgeschichte nun führte zur Entwicklung massenhafter Pfründen sehr verschiedenen Gepräges, vor allem aber dazu, daß aus den Steuerpächtern und Militärpfründnern, welche die Kosten der Verwaltung ihrer Bezirke, die Garantie für alle militärischen und finanziellen Leistungen zu übernehmen und, wenn sie nur dies taten, fast keine Kontrolle und Einmischung zu gewärtigen hatten, eine Schicht von Grundherren erwuchs, deren Hintersassen faktisch so gut wie gänzlich »mediatisiert« waren.

Es ist der indischen Entwicklung eigentümlich, daß unter Umständen eine ganze Serie von Renten, schichtweise übereinander, auf die Steuerpflicht der Bauern gegründet und aus den Bodenerträgen zu zahlen waren. Ueber dem eigentlichen »Bauer«, d. h. dem effektiven Bebauer des Landes, konnte zunächst ein oder, der Regel nach, eine Gemeinschaft von Landrentnern stehen, welche als Eigentümer des Bodens galten und nach oben für die Steuersumme desselben hafteten. Zwischen diesen und der Staatsgewalt aber stand meist wiederum ein Mittelsmann, der Zamindar oder Talukdar, der entweder nur Rentenanteile (im Nordosten oft 10 % des Steuerpauschale [1]) oder weitergehende, eigentlich grundherrliche, Rechte zu beanspruchen hatte. Zuweilen blieb es aber nicht bei diesem einen Mittelmann, sondern außer dem alten Steuerpächter fand sich noch ein mit Rentenrechten durch »birt« beliehener oder ein Grundherr, dessen Rechte sich daraus herleiteten, daß er das Dorf gegen Uebernahme der Pflicht zur Zahlung der Steuer-Rückstände »gekauft« hatte. Dazu konnten schließlich die eventuellen Rentenansprüche des erblichen Dorfvorstehers treten, die ihm eine Art grundherrlichen Charakter verliehen. Die Mahratten-Herrschaft führte seit Anfang des 18. Jahrhunderts diese Quoten-Repartierung der Steuereinkünfte an die einzelnen dem Fiskus, der den Rest behielt, vorangehenden Pfründner systematisch durch und war dabei — ähnlich der Lehenpolitik der Normannen — dafür besorgt: daß möglichst kein Pfründner seine Einkünfte aus nur seinem Amtssprengel, sondern jeder mindestens zum Teil aus fremden Sprengeln bezog.

Der eigentümliche Charakter der sozialen Schichten, welche auf dieser ökonomischen Unterlage ruhten, wurde durch die Her-

[1]) Herrührend aus der Kontingentierung des Gewinnstes dieser Kategorie von Steuerpächtern auf 10 % des Steueraufkommens, wie sie sich ähnlich auch im vorderasiatischen Orient findet.

kunft und Eigenart dieser letztern bestimmt. Die occidentale Seigneurie entwickelte sich, wie die orientalisch-indische, durch Zersetzung der patrimonialstaatlichen Zentralgewalt, dort des Karolingerreichs, hier der Khalifen-[1]) oder Maharadscha- und Großmoghul-Macht. Aber im Karolingerreich vollzog sich die Entwicklung auf der Basis stark vorwiegender Naturalwirtschaft und unter Benutzung der letztlich an das Gefolgschaftswesen anknüpfenden Vasallentreue zur Verknüpfung der zwischen König und Gemeinfreie tretenden Herrenschicht mit dem ersteren. Feudalverhältnisse fanden sich, sahen wir, auch in Indien. Aber sie waren dort weder das für die Adels- noch das für die Grundherrschafts-Bildung schließlich Ausschlaggebende. Im Orient überhaupt und so auch in Indien entwickelte sich vielmehr die dort typische Seigneurie aus der Steuerpacht und aus der Militär- und Steuerpfründe eines wesentlich stärker bürokratischen Staatswesens. Deshalb blieb sie dem Wesen nach »Pfründe« und wurde nicht »Lehen«: nicht eine Feudalisierung, sondern eine Präbendalisierung des Patrimonialstaats vollzog sich, die ihre occidentalen Analogien — wenn auch solche von unentwickelter Art, — nicht im mittelalterlichen Lehen, sondern im Aemterkauf [2]) und den Präbenden etwa des päpstlichen Seicento oder der französischen Noblesse de Robe findet. Neben dem Unterschied der historischen Stufe, aus welcher heraus hier und dort die Entwicklung erfolgte, ist dabei auch der rein militärische Umstand wichtig gewesen, daß die Reiterei in der Zeit des Feudalismus in Europa schlechthin die technisch höchststehende Waffe war, in Indien dagegen trotz erheblicher Zahl an militärischer Bedeutung und Leistungsfähigkeit relativ weit zurückstand, zu Alexanders Zeit ebenso wie in den Moghul-Heeren.

Die Kanzleiformalien des Großmoghul-Staates, soweit sie bekannt sind, nähern sich den aus der türkischen und deren Vorbildern: der Khalifen- und der Sassaniden-Verwaltung, bekannten Typen. Nur drang das Schreibwesen, und zwar schon in der Zeit vor der Fremdherrschaft, infolge der außerordentlichen Rationalisierung des Steuerwesens, noch intensiver bis auf den Boden des politischen Verbandes durch: der Dorfschreiber, welcher überall neben dem Dorfvorsteher stand, war die unterste, aber sehr wichtige, Instanz dieser Schreiber-Bürokratie, deren massenhafte Pfründen zwischen Brahmanen und andern, sowohl vornehmen wie Parvenu-Kasten streitig waren. Die Mahratten-Herrschaft kannte wohl am konsequentesten den Dualismus des Deschmukh (Bezirksbeamten) und Patel (Dorfschulzen), die beide Mahratten, und des Deschpandya unt Kulkurnu (Dorfrechner), die daneben standen und meist Brahmanen waren. —

Auch der unklare Inhalt des Kschatriya-Begriffs: — Klein-

[1]) Für den Islam zu vergleichen: C. H. Beckers späterhin zu zitierende Arbeiten.

[2]) Auch die indischen Radscha's verkauften Steuer- und andere politische Pfründen aller Art gelegentlich.

königsfamilien oder Rittertum? — erklärt sich aus der zwischen Zersplitterung in zahllose Kleinkönigstümer — ursprünglich einfach: Häuptlingschaften — und Zusammenfassung in patrimonial verwalteten Reichen schwankenden politischen Gliederung Indiens. Schon die epische Zeit kennt, sahen wir, einerseits den Heldenkampf, andrerseits die Anfänge der Disziplin eines nicht mehr sich selbst equipierenden, sondern aus königlichen Magazinen equipierten und verpflegten Heeres, wie es zur Zeit der Invasion Alexanders bestand. Der Dualismus von Selbstequipierung und Trennung der Kriegsbetriebsmittel vom Krieger, welcher die größten historischen Gegensätze der Heeresverfassung umschließt, bestand auch später weiter und ist auch unter der Moghul-Herrschaft nicht verschwunden: Stets wurde der sich selbst ausrüstende Ritter sozial anders gewertet als der, welchem der König oder ein Werbeoffizier die Equipierung lieferte. Aber das Reisläufertum aller möglichen halbbarbarischen Stämme und die Belehnung des verdienten Soldritters mit Land- und Herrschaftsrechten müssen seit der Radschputenzeit eine starke Flüssigkeit der ständischen Unterschiede erzeugt haben. Dazu trat nun das Schwanken der sozialen Struktur der politischen Verbände zwischen feudaler Organisation und Patrimonialismus. Bei der ersteren verwendete eben überall in der Welt der König die vornehmen alten weltlichen oder geistlichen Adelsgeschlechter, bei der letzteren Abkömmlinge niedern Standes als Träger der politischen Gewalt.

Wie groß der Einschlag alten Häuptlings- und Gefolgschaftsadels in den heutigen »Radschputen« noch ist, kann niemand sagen [1]). Sicher nicht stark. Denn in den patrimonialbürokratischen Epochen traten massenhafte aus den Steuerpächter- und Amtspfründner-Schichten durch Landbeleihung zu Grundherren gewordene Elemente nobilitiert in die Rangstellung des alten Adels ein, und auch die Reisläufer und Söldner beanspruchten überaus oft nach einer Reihe von Generationen, als »Kschatriya« zu gelten, wie dies noch heute eine Anzahl von halbhinduisierten Stämmen und von Bauernkasten tun, die einst jene Reisläufer stellten und seit dem Ende des Reisläufertums und der Befriedung Indiens friedlichem Erwerb nachgehen müssen. Andere Stämme, welche in der Vergangenheit erobernd größere Reiche geschaffen hatten, sind nach deren Zerfall und Unterwerfung durch die englische Herrschaft definitiv in eine eigentümliche Mittellage zwischen »Stamm« und »Kaste« geraten.

Zu diesen gehört vor allem der an der nördlichen Westküste heimische Stamm der Mahratten. Der Stammesname (maharatha = großer Krieger) kommt inschriftlich schon vor unserer Zeitrechnung vor. Hiuen Tsang rühmt in seiner Reisebeschreibung ihre ritterliche Kampfweise. Sie fochten jedoch schon damals in Reih und Glied, wenn auch als Rest der Heldenekstase die Berauschung (der Krieger und auch der Elefanten) vor der Schlacht häufig gewesen zu sein

[1]) Zu vergleichen R. Hoernle im J. R. A. S. 1905 p. I ff.

scheint. Nachdem unter der Islam-Herrschaft ihre Burglehen und ihre Verwendung als Soldritter fortbestanden hatten, haben sie in Auflehnung gegen die Herrschaft der Großmoghuls im 18. Jahrhundert die letzten auf national hinduistischer Grundlage errichteten Staatenbildungen in Indien hervorgebracht. Der »Adel« (Assal), d. h. die ehemaligen Krieger, beanspruchten Kschatriya-Rang und eine Mischung mit Radschputenfamilien hat offenbar stattgefunden. Das Ritual und die Sippeneinteilung nach hinduistischer Art ist im wesentlichen bei ihnen durchgeführt, gute (Deschaschth-) Brahmanen bedienen sie als Priester, aber den Stammes-Ursprung verraten noch die Reste totemistischer (Devak-)Organisation. Von ihnen sind die Bauern (Kunbi-Marhatten) ständisch abgesondert.

War schon der Adelsrang solcher ritterlicher Fremdstämme nicht unbestritten, so sind vollends die Kschatriya-Ansprüche der reinen Reisläufer-Stämme nie anerkannt worden. So kannte die ständische Ordnung der südindischen Tamils [1]) zu Beginn unsrer Zeitrechnung, wo ihre Hinduisierung erst im Beginn stand, außer den (eingewanderten) Brahmanen, welche allein als »wiedergeboren« bezeichnet wurden (weil sie allein den heiligen Gürtel trugen), nächst den Tamil-Priestern (Arivar's, Asketen) den grundherrlichen Adel der Ulavar's, der »Herrn der Wässer« (von der Bewässerung), aus deren Mitte Könige und politische Vasallen hervorgingen, dann verschiedene Kasten von Viehzüchtern und Handwerkern und erst als fünften Stand die Padaiachia, Soldaten, alle untereinander streng geschieden. Und auch die spätere brahmanische Klassifikation, welche die Händler über die inzwischen stark verbauerten Vellalars (die alten Ulavars) stellte, rangierte natürlich hier so wenig wie sonst die Berufssoldaten, welche in der Menage des Königs standen, in die wiedergeborenen Kasten ein [2]).

Problematisch blieb die Stellung der Amtsträger nicht militärischer Herkunft. Die reinen Steuerpächter, Zamindari, des Moghulreichs rekrutierten sich aus verschiedenen Kasten und haben selbst keinen besonderen Kastenrang gewonnen. Anders zum Teil die älteren Amtspfründner, soweit in diese Stellungen Leute von niederem Rang als Brahmanen oder Radschputen (oder gleichrangierende Kasten) überhaupt gelangten. Dies war, je nach der Art der Ver-

[1]) Darüber s. das vorzügliche Buch von V. Kanakasabhai, The Tamils 1800 years ago, Madras 1904.

[2]) Alte »Krieger« (in Wahrheit oft: Räuber und Viehdieb-) Stämme waren z. B die Khati, Besitzer fester Burgen, in Sindh, jetzt, nach der Austreibung, in Ahmadabad ansässig, heut teils Grundherren (Talukdari), teils Bauern. Sie sind Sonnenverehrer, welche Brahmanen als Priester haben und über eine Zentralorganisation verfügen. Die alten unvornehmen Reisläuferstämme sind in ihrer Berufswahl relativ unstabil. Die »Khatris« in Bombay, ursprünglich eine Kriegerkaste mit dem Anspruch auf Kschatriya-Rang und noch heut dem heiligen Gürtel, sind jetzt Baumwollweber geworden. Der alte Räuber-Reisläuferstamm der Halepaika ebenda ist nach dem Fall der dravidischen Reiche zur Palmsaft-Destillation übergegangen.

waltung, in sehr verschiedenem Grade der Fall. Scharf bestritten blieb endlich und ganz naturgemäß der Rangaufstieg der eigentlichen ganz unmilitärischen Schreiber-Bürokratie der Großkönigtümer noch bis in die Gegenwart. Die patrimoniale Herkunft des Beamtentums spricht sich in den Namem Amatya (ursprünglich: »Hausgenossen«) aus. Soviel ersichtlich, haben aber wenigstens national indische Könige persönlich unfreie Beamte, nach vorderasiatischer Art, nicht verwendet [1]. Nur der soziale Rang der Herkunftsklassen der Beamten hat gewechselt. Das alte Monopol des Rittertums auf die Aemter wurde vom Patrimonialismus gebrochen. Daß die Großkönige, schon die Maurya- und dann die Gupta-Dynastie (die erste seit 4. Jahrh. vor Chr., die zweite seit 4. Jahrh. nach Chr.) das Land durch Beamte aus den Çudra-Kasten regierten, wird in der brahmanischen Literatur mit dem Anbruch der Kali-Epoche in Beziehung gesetzt, entsprach aber dem in der ganzen Welt gleichartigen Wesen des Patrimonialstaats und insbesondere des orientalischen Patriarchalismus. Sicherlich hatte die alte Kschatriyakaste als ihr spezifisches Monopol die Beleihung mit politischer Gewalt angesehen. Aber sie hat es nicht zu behaupten vermocht und eben dies hat ihre Zersetzung bewirkt. Der Patrimonialstaat brauchte nicht nur Brahmanen, sondern auch schreibkundige Mitglieder anderer Kasten als Beamte. Er vergab seine Pfründen, also die Steuererhebung, an bürgerliche Steuerpächter, die Heeresanwerbung an Condottieri, schuf in Gestalt der Jagirdar, Talukdar, Zamindar Steuerpfründner aller Art, welche politische Gewalt ausübten und band sich dabei an keinen Stand. Um so weniger, als auch die Könige selbst recht oft glückliche Parvenus waren. Monarchen, die sich selbst inschriftlich als Sprößlinge der Füße Brahmans (also als Çudra) bezeichneten, kommen vor. Nach der strengen Theorie nobilitierte ja selbst die Königs-Abstammung einen Çudra nicht: die Rajbansi-Kaste in Bengalen exkommunizierte neuerdings ein Mitglied, weil es seine Tochter einem Mitglied der Koch-Kaste, der Abkömmling eines Radscha war, zur Ehe gegeben hatte.

Allein in aller Regel wirkte das Schwergewicht der politischen Machtstellung übermächtig. Mit den Radschputen und dem Militäradel überhaupt konkurriert daher heute der unmilitärische Amtsadel um den Kastenrang. Vor allem die großen Schreiberkasten. So die reine Bürokratenkaste der Kayasth's in Bengalen und z. B. die halbbürokratische Militärpfründnerkaste der Prabhu's in Bombay, einer an Zahl heut kleinen, nur dort vorkommenden, Schicht: einst einer Militärklasse, welche mit der Führung der lokalen Verwaltung (Steuererhebung, Urkundenführung und Militärverwaltung)

[1]) Das Standesgefühl des freien Beamten drückt sich in Formeln aus, wie der: daß der Beamte seine Stellung »nach freundlicher Verständigung mit dem König, seinem Herrn« innehabe (so in der Inschrift Ep. Ind. V, 213 aus dem Reich der westlichen Chalukya-Dynastie: Zeit: 12—13. Jahrh.). — Das Gros des Beamtentums gehörte indessen zur Kategorie der »bhritya«, welche Haremswächter ebenso wie arme Söldner umfaßte.

schon seit der Guptaherrschaft beliehen war und später beliehen blieb. In Bengalen gab es landsässige Radschputengeschlechter in nur ganz geringer Anzahl: nur eine der bekannten Familien scheint zweifelsfrei dahin zu gehören; das Gebiet war seit der Sena-Dynastie patrimonialbürokratisch organisiert. Die auch in andern Gebieten als Schreiberkaste auftretenden Kayasth, welche im Vellala Charita (16. Jahrh.) noch als »reine« Çudra galten, beanspruchen jetzt in Bengalen Kschatriya von höherem Rang zu sein als die Radschputen.

Diese literarisch gebildeten Beamtenkasten sind heute beruflich durchaus anders zusammengesetzt als die Radschputen, welche einen besonders hohen Bruchteil von Analphabeten aufweisen und vollends die anderen alten Soldatenkasten. Nur äußerst wenig Radschputen sind in der modernen politischen und privatwirtschaftlichen bürokratischen Verwaltung vertreten, in welcher die Brahmanen und die Schreiberkasten eine hervorragende Rolle spielten. Das gleiche gilt für Anwaltschaft, Presse und die »gelernten« Berufe [1]. Der Kastenrang der Kayasth ist beständig und leidenschaftlich bestritten, namentlich von der alten bengalischen Aerzte-Kaste der Baidya, welche den höheren Rang beanspruchen, weil sie außer der vollen Upanayam-Zeremonie auch im Besitz des Rechts seien, den Veda selbst zu lesen. Die Kayasth ihrerseits werfen den Baidya vor, das Recht zum Tragen des heiligen Gürtels sich erst vor etwa 100 Jahren unter Mithilfe bestochener Brahmanen erschlichen zu haben. Beide Teile dürften historisch im Rechte sein. Wenn die Kayasth unzweifelhaft Çudra waren, so kann doch, trotz des hohen Alters der Medizin als Fachwissenschaft in Indien, auch eine Aerzte-Kaste in der früheren Vergangenheit höchstens, wie andre Kasten des alten Gildeverbandes (Mahajan), Vaiçya-Rang gehabt haben. Heute beanspruchen die Baidya-Kaste und die ihr entsprechenden Kasten anderer Gebiete vielfach höheren Rang als die Radschputen, weil es bei diesen nicht unter allen Umständen als deklassierend gelte, selbst die Hand an den Pflug zu legen. Ihre Ranganspruche können die Baidya damit stützen: daß die Sena-Dynastie Bengalens aus ihrer Kaste hervorging.

Alles in allem ist so die Eigenart derjenigen Kasten, welchen heute Kschatriya-Rang, mehr oder minder unbestritten, zugebilligt

---

[1]) In der Stadt Calcutta sind 30 % der Kayasth clerks; unter den Kommis, Anwälten, Aerzten, Redakteuren, Ingenieuren streiten sich Brahmanen und Kayasths um die erste Stelle. In der Provinz Bombay sind von den Radschputen und Mahratten: 74 bzw. 92 % in der Landwirtschaft, dagegen nur 2 bzw. 0,3 % in der politischen Verwaltung, 0,8 bzw. 0,02 %, in den »learned professions«, prozentual etwa ebensoviel wie von der verachteten Bauernkaste der »Kulis« in Gujarat. Von den Brahmanen und Prabhus sind dort 7 bzw. 27 % in der Verwaltung und 22 bzw 18 % in den »learned professions« (auch aus der Händlerkaste der Lohars sind dort Verwaltung und gelernte Berufe mit 5,8 bzw. 27 % stark rekrutiert). Ein Radschpute geht sehr selten, ein Mahratte fast niemals zum Erwerb als shopkeeper über; die Mahratten-Kaste gilt noch heute als Beispiel träger feudaler Prachtliebe.

wird, höchst gemischt und trägt vor allem deutlich die Spuren der geschichtlichen Wandlungen an sich, welche der Hinduismus in politischer Hinsicht seit dem Aufkommen der Schreiberverwaltung durchgemacht hat. Noch problematischer war und ist die Lage der dritten Kaste der klassischen Lehre: der Vaiçya.

In der klassischen Lehre entspricht die Vaiçya-Kaste etwa unserm Stande der »Gemeinfreien«. Sie ist zunächst negativ, nach oben, dadurch charakterisiert, daß sie der rituellen, sozialen und ökonomischen Vorrechte des Priester- und Laien-Adels ermangelt. Nach unten, den Çudra gegenüber, dürfte ihr weitaus wichtigstes, wenn auch nie ausdrücklich erwähntes, Privileg die Anteilnahme am Bodenbesitz gewesen sein, die dem Çudra offenbar verschlossen war. In den Veden wird »Viça« in der Bedeutung von »Leuten«, »Untertanen« (des Herrschers) gebraucht. Der Vaiçya ist den klassischen Quellen in erster Linie »Bauer«. Aber schon in den Rechtsbüchern gehört außerdem das Darlehen gegen Zins und der Handel zu den für ihn statthaften Erwerbsarten. Für die klassische Zeit ist bemerkenswert, daß ein starker sozialer Unterschied zwischen der Viehwartung und der Führung des Pflugs gemacht wird. Jene, nicht aber diese, ist eine als Noterwerb zulässige Berufsart für einen Brahmanen. Das entspricht sehr alten und weit verbreiteten Anschauungen. Fast überall war Viehwartung Männer-, die primitive Ackerbestellung Frauen- oder Sklaven-Arbeit. Als »Bauer« ist der Vaiçya später und auch heute vollkommen verschollen, derart, daß jetzt und schon seit alter historischer Zeit als eigentliche Vaçiya-Tätigkeit der Handel, Vaiçya und »Vanik« (Händler) für identisch galten. Eine Kaste, die Vaiçya-Rang beansprucht, sucht heute nachzuweisen, daß sie Händlerkaste gewesen sei und noch sei. Die Ausschaltung des Bauerntums aus der Gleichordnung mit dem bürgerlichen Besitz und Erwerb ist wohl durch eine Mehrzahl von Momenten bestimmt. Zunächst durch die zunehmende Feudalisierung und, weiterhin, patrimoniale Fiskalisierung und Präbendalisierung der Sozialverfassung. Schon in klassischer Zeit galt der Vaiçya als dazu bestimmt, von den oberen Ständen »aufgezehrt« zu werden. Im Mittelalter interessierte er nur als Steuerträger. Das mittelalterliche Indien ist das Land der Dörfer. Der Umfang eines Königsreichs wird, wie gesagt, nach der Zahl der Dörfer, d. h.: der Steuereinheiten, angegeben [1]). Die Grundsteuer war und blieb schlechthin die ausschlaggebende Finanzquelle und das wichtigste Objekt der Verlehnung und Pfründenbildung. Der König heißt in klassischer Zeit »Sechstelnehmer«. Denn die alte traditionelle Grundsteuer von $^1/_6$ der Ernte galt als erträgliche Steuer. In der Wirklichkeit wurde die Steuer so hoch und war — allerdings entgegen der alten Lehrmeinung — so sehr der Steigerung unterworfen, daß sich eine Theorie entwickeln konnte, welche dem König das Bodenmonopol zuschrieb. In den bengalischen und manchen südindischen Eroberungsgebieten entsprach dies annähernd wohl auch der Realität.

[1]) Später meist in lakh's, d. h. Renteneinheiten, deren Unterlage die Steuer-Einschätzung war.

Die umfassendsten Untersuchungen der indischen Dorfverfassung werden bekanntlich B. H. Baden-Powell[1]) verdankt, der mit den Materialien der britischen Steuerveranlagung arbeitete. Im übrigen werfen die monumentalen und die literarischen Quellen nur ein spärliches Licht auf die Vergangenheit der indischen Bauern. Für die Zeit spätestens seit der Moghul-Herrschaft aber und vielfach schon weit früher ist Alles durch die ausschließliche Herrschaft der fiskalischen Interessen bestimmt. Es handelt sich seitdem darum: wer der Träger der Steuerhaftung ist. Wenn jedes einzelne Feld gesondert zur Steuer veranlagt ist und jeder einzelne Bodenbesitzer in einem Dorf für seinen Besitz und nur für diesen haftet, dann ist das Dorf ein Ryotvari- oder Raiyatvari-Dorf[2]). Es fehlt dann ein Grundherr. Dafür ist der alte gentilcharismatische Dorfvorstand (patel), der damals als Beamter der Regierung galt, mit erheblicher Autorität ausgestattet, sammelt die Steuern ein, hat, in Zentral-Indien als eine Art von Erbscholtisei-Lehen, das steuerfreie und erbliche Watan-Land inne, wohnt in einem zentral gelegenen, oft befestigten, Wohnhaus. Eine dem Dorf gehörige »Mark« außerhalb der Feldmark existiert dann heute nicht, sie gehört dem Staat, der allein das Recht der Besiedelung vergeben kann. Anders, wenn ein Kreis von Besitzern dem Fiskus als solidarisch haftbar für ein Steuerpauschale (jama) eines Dorfes gegenübersteht. Dann gilt dieser Kreis von Besitzern, der oft, ursprünglich wohl fast immer, ein »panchayat« als Vertretung besitzt, als befugt zu allen Verfügungen über das Dorf und über die zum Dorf gehörige gemeine Mark (das Oedland). Er vergibt die Felder des Dorfes gegen Renten an die Bauern, Dorfhandwerker, Dorfhändler, teilt das Oedland nach Belieben auf, sondert »Sir«-Land (Hofland in eigner Regie) für die einzelnen Beteiligten und nach Ermessen auch für die Gesamtheit aus und verpachtet eventuell das letztere auf Zeit. Es fehlt also der Dorf-patel mit seiner kraft charismatischen Eigenrechts überragenden Stellung; statt seiner kommt unter Umständen ein die Verwaltung führender »Lambardar« als Repräsentant der Gemeinschaft der Interessenten gegenüber dem Fiskus vor. Das Anteilsrecht und ihm entsprechend die Beitragspflicht zur Steuer kann unter die Beteiligten nach Erbquoten (patti) geteilt sein (pattidari-Dörfer) oder nach andern Maßstäben, insbesondere nach der jeweiligen Leistungsfähigkeit der einzelnen Besitzer (bhaiachara-Dörfer). Die pattidari-Dörfer hält Baden-Powell natürlich mit Recht für solche, welche aus einem grundherrlichen Besitz entstanden sind. Zamindari-Dörfer, d. h. solche im Besitz einzelner Grundherren, finden sich vielfach auch heute und schon das früher zitierte Kautaliya Arthaçastra enthält den Rat, jemanden, der sich zur Garantie des Steuerpauschale bereit finde, mit dem Oedland zu beleihen. Da zwar nicht die streng politischen Rechte, wohl aber die ökonomischen Gebührnisse des Radscha teilbar waren, und da

[1]) Vor allem: The Land systems of India, Oxford 1892 (3 Bände), außerdem das kürzere schon zitierte Kompendium über die Village Community.

[2]) Von Raiyat, der Untertan, der »Geschützte« (Client).

die Verleihung von Dörfern an eine Vielzahl von Brahmanen zu bestimmten Quoten (vritti) inschriftlich häufig vorkommt, so ist diese Erklärung gesichert. Auch für die Bhaiachara-Dörfer aber nimmt Baden-Powell die gleiche Entstehungursache an; hier seien nur die Quoten in Vergessenheit geraten. Da aber der Uebergang von Raiyatvari-Dörfern in die Form von Bhaiachara-Dörfern, also in solche mit Solidarhaft und Verfügung über die gemeine Mark, im Gefolge der Steuerveranlagung noch jezt bewußt vorkommt, so ist diese Annahme nicht zwingend.

Abgesehen von der scharfen Scheidung der Typen der modernen Dorfverfassung, die ihm verdankt wird, hat Baden-Powell einleuchtend die Folgen klargelegt, welche die Festhaltung der Sippe und Phratrie (er sagt: Clan) als Grundlage der Landleihe des Herrenstandes in Verbindung mit dem Landüberfluß der Frühzeit für die Dorfverfassung haben mußte. Festhalten wird man von seinen Aufstellungen, nach Analogie anderer asiatischer Gebiete, insbesondere: 1. daß die volle Feldgemeinschaft (der Agrarkommunismus) des Dorfes nicht die primitive Agrarverfassung Indiens, jedenfalls aber nicht die Grundlage der späteren Agrarverfassung war, — daß vielmehr 2. der Stamm (und eventuell seine Unterabteilung, der Phratrieverband) sich als Besitzer des okkupierten Gebiets betrachtete und Angriffe darauf abwehrte — 3. daß die alten indischen Dörfer die »Allmend« und Allmendrechte im europäischen Sinn als Bestandteile der Bauernhufe nicht, jedenfalls nicht notwendig, kannten (Folge des Landüberflusses und des Fortbestandes der Phratrieverbände) — 4. daß Grundherrlichkeit auf der Grundlage einer der occidentalen entsprechenden oder ähnlichen Lehensverfassung bei der Entwicklung der indischen Agrarverfassung kaum eine Rolle gespielt, diese vielmehr einerseits durch die Sippen- und Phratrie-(Clan-)Gemeinschaft der Eroberer, andrerseits durch Verleihungen von Steuerpfründen bestimmt wurde. — 5. daß Rodung einerseits, Eroberung andrerseits die ältesten Eigentumstitel an Land waren.

Die heutige, indisch in Südindien als »upri«, amtlich als »occupant« bezeichnete, Schicht der unmittelbaren Landbebauer, also konkret ausgedrückt: der Leute, welche selbst den Pflug führen und jene Pachten zahlen, welche an die Teilhaber der Pattidari- und Bhaiachara-Gemeinschaft geleistet werden, stehen jetzt, nach den englischen Reformgesetzen, im allgemeinen in einem Besitzverhältnis zum Boden, welches am ehesten in der Lage der irischen Pächter seit der Gladstoneschen Agrarreform eine Analogie findet. Daß dies nicht der ursprüngliche Zustand war, ist klar. Die klassische Literatur, namentlich die Rechtsbücher, ebenso aber auch die Jataka's und die gleichzeitigen Schriftsteller [1]) kennen weder Grundherrschaft noch die heutige »joint village«. Kauf und Teilpacht von Land, die letztere allerdings nicht von Dorf-Land, kommen vor. Allmend

[1]) Vgl. hiezu; Caroline Rhys Davids, »Notes on the early economic conditions in N. India«. J. R. A. S. 1901 p. 859 f.

und Gemeindehirte sind in Nordindien bekannt. Vorkaufsrecht der Dorfgenossen, Auswärtigen gegenüber, verstand sich ursprünglich offenbar von selbst. Südindische Dörfer tun sich zusammen, um eine einheitliche neue Gemeinde zu bilden [1]). Dorfausschüsse erhalten Verleihungen des Königs [2]) und Dörfer treten auch aktiv als Gesamtheit, z. B. als Schenker, auf, vertreten durch ihre panch's [3]). Es existierte also eine primäre »Dorfgemeinde« auch unabhängig von den Steuerhaftungsverhältnissen [4]) und sie mußte existieren, wo immer die Siedlungen der Eroberer den Unterworfenen geschlossen gegenüber standen. Starke sekundäre Gemeinschaftsverhältnisse ergaben sich von jeher da, wo Bewässerungsanlagen die Fruchtbarkeit bedingten; die Anteilsrechte am Wasser bestimmten sich zweifellos nach dem Maße des Anteils an den Kosten. Aber gerade die Bewässerungsanlagen konnten die Grundlage starker ökonomischer Differenzierung werden. Zwar geschah die Anlage von Stauteichen nebst Zubehör oft als Stiftung. Aber wohl weit öfter wurden sie von ökonomisch starken Unternehmern, einzelnen oder Verbänden, angelegt, welche dann das Wasser gegen Zins abgaben. Die »Wasserherren« in Südindien stammen daher.

Eine wichtigere Quelle der Entstehung ökonomisch privilegierten Besitzes war das »Watan«-Land [5]), die Dienstländereien der Dorfvorsteher, Dorfpriester, Dorfrechner und unter Umständen noch anderer Dorfbediensteter. Sie waren vererblich und wurden später veräußerlich, vor allem aber waren sie entweder steuerfrei oder hatten nur feste Abgaben, nicht die, wenn auch nicht der Theorie, so doch der Sache nach, steigerungsfähigen Ernteanteile der gewöhnlichen Bauernhöfe zu zahlen. Unter der Mahrattenherrschaft suchten die Amtspfründner, mochten im übrigen ihre Einkünfte aus welchen Quellen und Bezirken immer fließen, zum mindesten in ihrem Heimatdorf das Watan-Land in eigner Hand zu haben und zu behalten, und es wurde eine Art Ehrenpunkt für die sozial herrschenden Schichten,

[1]) Tamil-Inschrift Ep. Ind. III p. 142 ff. aus dem 8. Jahrh.

[2]) Ep. Ind. IX p. 91 aus dem 9. Jahrh.

[3]) So in der großen Inschrift Ep. Ind. II p. 87 f. (aus dem 1. Jahrh. vor Chr.).

[4]) Die indische Fluraufteilung konnte nicht diejenige Art von Gemenglage (in Gewannen und Streifen) aufweisen wie die deutsche. Die patti's liegen zwar oft, der Bonitätsunterschiede des Bodens gemäß, über die Flur in Stücken verteilt (Rotation kommt vereinzelt vor), aber im ganzen doch in großen und nicht rechnerisch, der Fläche nach, vergleichbaren Blocks. Die Zahl der Pflüge, die jemand besaß, und des darnach von ihm zu bestellenden Landes war maßgebend. Das Land war zunächst im Ueberfluß vorhanden und deshalb rechnete man nicht; dagegen war das Wasser für die Bewässerung wirtschaftliches Gut und wer hier sich Uebergriffe erlaubt hätte, wäre, wie Baden-Powell hervorhebt, auf Widerstand gestoßen. Neuverteilungen zur Ausgleichung der Nahrung kamen vor. Mit zunehmendem Druck des Fiskalismus aber traten ähnliche Erscheinungen auf, wie sie aus Rußland bekannt sind; das Maß der Steuerbelastung wird zum Maßstab des Rechts (und eventuell der Pflicht), am Boden beteiligt zu sein.

[5]) Darüber ausführlich Baden-Powell in dem größeren der zitierten Werke.

dieses Dienstlehen der Familie nicht aus der Hand zu geben. Je stärker die steuerliche Belastung stieg, desto mehr galt Watan als privilegierter Besitz und war daher auch als reine Vermögensanlage gerade von den höchsten sozialen Schichten sehr gesucht. Die Dienstpfründe war auch in Nordindien dem alten Epos gut bekannt. Je nach dem Range des Amts umfaßte sie Renten von Einzel-Grundstücken bis zu Renten einer ganzen Stadt. Aber die alte Patrimonialmonarchie hatte hier offenbar stärker durchgeführt, — was später die Mahratten im Süden erstrebt, aber nicht voll durchgesetzt haben: — daß daraus kein erbliches Besitzrecht an bestimmten Grundstücken wurde.

Die Sonderqualität des Watan-Landes hing ursprünglich fest mit der ständischen, genauer ausgedrückt: der gentilcharismatischen Qualität der Sippe — Dorfhäuptlingssippe — zusammen, welche es als Dienstland besaß. Aehnliche, mit ständischen Qualitäten der Besitzer zusammenhängende, Besitzrechte gab es offenbar in erheblicher Zahl. Zunächst muß schon die Monopolisierung des vollen Bodenbesitzes in den arischen Dörfern zugunsten der Eroberer, unter Ausschluß der Unterworfenen, Quelle solcher Differenzen gewesen sein, von denen sich nicht mehr ermitteln läßt, wie sie sich weiter entwickelt haben. Dagegen finden wir Bestätigungen von Landbesitzrechten »zum Recht der Brahmanenpfründen« und besonders häufig findet sich inschriftlich im indischen Mittelalter eine »bhumichchida« genannte Rechtsform des Bodenbesitzes, welche zweifellos einen vererblichen, einer willkürlichen Erhöhung der Besteuerung nicht unterworfenen Landbesitz bedeutet und diese Qualität von der persönlichen ständischen Stellung der berechtigten Sippe (dem Gentilcharisma) herleitet. Und ganz allgemein findet sich in den von Baden-Powell untersuchten Fällen eines privilegierten Verbandes von Grundrentnern (»joint village«), daß die Beteiligten kraft ihres durch Zugehörigkeit zu einer gentilcharismatischen (fürstlichen) Sippe begründeten »Geburtsrechts« (mirasi, von Baden-Powell mit »birth right« übersetzt) die Teilhaberschaft beanspruchen. Alles zu festem erblichen Recht und (eventuell) fester Rente besessene Land heißt technisch: »miras«. Die erbliche Standesqualität der Sippe, und später: der Kaste, war es also gewesen, welche primär die Qualität des Besitzes als mirasi bestimmte: es waren jedenfalls durchweg Klassen, die, auch wenn sie selbst wirtschafteten, doch, so lange als irgend möglich, die Hand nicht selbst an den Pflug legten, um nicht rituell deklassiert zu werden, wie es gelegentlich verarmten Radschputen und andern vornehmen Landbesitzern erging. Wenn nun in den Urkunden des indischen Mittelalters »Dorfbewohner« als Zeugen oder als Schenker auftreten, oder wenn neben der königlichen Sippe und den Beamten und stadtsässigen Händlern »Landleute« als ein offenbar nicht deklassierter Stand aufgeführt werden [1]), so weiß man

---

[1]) So in der aus dem 9. Jahrh. stammenden Inschrift Ep. Ind. I p. 184 neben dem König und den »thakurs« (politische Feudalherren) die »janapada«

nie, ob es sich um Grundrentner oder um eigentliche Bauern oder um ein Mittelding zwischen beiden handelt, und in der Regel dürfte das Erstere das weitaus Wahrscheinlichere sein. Auch für die Gegenwart sind die sonst vorzüglichen Darstellungen der Census Reports über die einzelnen Kasten hier meist sehr undeutlich. Naturgemäß ist der Unterschied jetzt vielfach flüssig. Ihre Stellung als »selbständige« Bauern in unserm deutschen Sinn haben offenbar zwe Schichten von Dorfbewohnern am vollständigsten gewahrt: die Khunbi im Westen und Norden und die Vellalar im Süden. Die ersteren entstammen dem Schwerpunkt nach Gebieten, in welchen die soziale Gliederung auf dem Lande vorwiegend nicht durch finanzielle, sondern durch militärische Differenzierung: Loslösung der Ritter und Berufssoldaten von den Bauern, bedingt war und daher, wie in solchen Fällen stets, wesentlich weniger schroff blieb [1]). Die Vellalar aber sind die früher erwähnte alte Vollfreien-(Grundherrn-) Klasse, welche unter dem Patrimonialismus und der Herrschaft des Soldheeres verbauerte und nach Durchführung des hinduistischen Systems im Kastenrang zurückgesetzt wurde. Diese beiden Kasten stellen die anerkannt besten, vor allem auch geschäftlich tüchtigsten Landwirte Indiens, und namentlich die Khunbis sind offenbar modernen Wirtschaftsmethoden sehr zugänglich, z. B. auch geneigt, ihre Ersparnisse in Fabriken und Wertpapieren anzulegen. Im übrigen gehören zu den sozial relativ hoch rangierenden landwirtschaftlichen Kasten eine Anzahl hinduisierte Stämme, wie die Jat, Gujar, Koch, einige jetzt als Landbesitzer ansässige alte Reisläuferkasten und verstreute Reste von relativ vornehm geltenden nichtadligen Landwirten.

Sonst sind die freien Bauern teils in Zeiten anhaltender Fehden durch Kommendation zu Hintersassen (Pächtern) eines mit der politischen Gewalt im Dorf Beliehenen geworden, gelegentlich auch durch Verschuldung oder einfach durch akute oder chronische Vergewaltigung [2]). Die breite Masse der indischen Bauernschaft aber ist nicht aus solchen Gründen, sondern durch das Finanzsystem der Großkönigtümer zu einem reinen Objekt der Rentenerpressung deklassiert worden. Sie konnten als Mitglieder einer »wiedergeborenen« Kaste nicht in Betracht kommen. Massenhafte mehr oder minder vollkommen hinduisierte Eingeborenenstämme befinden sich unter ihnen und diese unter die »Vaiçya« aufzunehmen hinderten schon rituelle Gründe [3]). Sie wurden im allgemeinen und wo nicht rituelle

(vom Uebersetzer mit »provincials« wiedergegeben). Nur gelegentlich kommt ein Rayat, aber als offenbar persönlich freier Mann, inschriftlich vor.

[1]) So wendete sich eine königliche Verleihungsurkunde aus Udeypur noch im 12. Jahrh. an die Rashtrakutra's (Ritter) und Kutunbi's als die beiden Klassen der Einwohner einer Ortschaft (Ep. Ind. IV p. 627).

[2]) Darüber Baden-Powell, Land System II p. 162 ff.

[3]) Inschriftlich (Ep. Ind. IX, S. 277) rühmt sich ein Feudalfürst aus der Gegend von Jodhpur, daß er die Ahir (s. über diese oben) aus einem Ort gejagt und dort das »Mahajan« etablier. habe, nämlich Brahmanen, prakriti (was der Uebersetzer als »Kschatriya« interpretieren möchte) und Vaiçya.

Unreinheitsgründe bestanden als »reine Çudra« angesehen [1]). In der Art trägt das Kasten-Schicksal der Bauern die Spuren der sozialen Verschiebungen an sich, welche der Fiskalismus des Beamtenstaats nach sich gezogen hatte. Eine Reihe teils ganz allgemeiner, teils spezifisch indischer Bedingungen wirkte zu diesem Schicksal mit. Die soziale Deklassierung der Gemeinfreien im Mittelalter des Occidents hing bekanntlich mit ihrem Ausscheiden aus dem Kreise der militärisch trainierten und also militärisch vollwertigen Genossen der Wehrgemeinde und dem Aufkommen der ritterlichen Berufskrieger zusammen. Oekonomisch war dies durch die Volkszunahme und die dadurch und durch allgemeine Kulturbedingungen herbeigeführte steigende Intensität des Ackerbaus verursacht, welche die Arbeitskraft des von der Arbeit seiner Familie lebenden freien Mannes zunehmend ökonomisch mit Beschlag belegte und ihn so ökonomisch »unabkömmlich« für militärische Zwecke machte und pazifizierte. Ihre breite Masse mußte überall zunehmend — im Gegensatz zu den taciteischen Freien — selbst die Hand mit an den Pflug legen. Diese letztere Einzelheit deklassierte nun im Occident, wie sowohl nordische Beispiele wie die römische Cincinnatus-Legende (eine Tendenz-Legende) zeigen, nicht in dem Grade wie dies in Indien wenigstens in historischer Zeit der Fall war. Denn hier traten zu den in der Entwicklung der Agrarverfassung liegenden Umständen, welche den Bauer als solchen deklassieren mußten, andere soziale Momente. Die Entwicklung der Städte und der bürgerlichen Klassen hat zwar überall in der Welt, im Occident in der Antike einschließlich der Juden ebenso wie im Mittelalter, den »Pisang« [2]) sozial degradiert, weil er die Konventionen der gebildeten städtischen Gesellschaft nicht mitmachte, dann auch, weil er militärisch und ökonomisch mit ihrer Entwicklung nicht Schritt halten konnte. Der Gegensatz von Stadtvolk (paura) und Landvolk (janapada) taucht ebenso in indischen Quellen aller Art auf. Aber dazu traten nun die besonderen indischen Verhältnisse. Denn hier ließ die städtische Entwicklung, wie wir sehen werden, bei den pazifistischen Erlösungsreligionen: Buddhisten und, am schrofftsen, Jainisten, das Prinzip des »Ahimsa« entstehen: das Verbot der Tötung irgendwelcher Lebewesen. Damit wurde der Bauer, der den Pflug führte und dabei Würmer und Insekten vernichtete, nun auch rituell und also noch weit tiefer deklassiert, als er es auch im Judentum und (antiken und mittelalterlichen) Christentum war, und wenigstens etwas davon blieb haften, auch nachdem die bürgerlichen Erlösungsreligionen wieder verschwunden oder doch zurückgedrängt waren. Die Viehzucht, soweit sie blutige Verrichtungen einschloß, sank tief. Zahlreiche Spezialkulturen, wie Gemüse, Tabak, Rüben und andere, galten aus untereinander verschiedenen rituellen Gründen als degradierend oder geradezu be-

[1]) Während von den Vellalar jedenfalls das immer feststand, daß sie nicht zu den Çudra gehörten.

[2]) »Pisang« von »paysan«. Vgl. »paganus« (römisch »Bauer«, später auch: »Civilist«, christlich: »Heide«) und »'am haarez« bei den Juden.

fleckend. Endlich aber mußte die zunehmende Betonung der literarischen »Bildung« und des »Wissens« als der ständisch und religiös bedeutsamsten Qualifikation an Stelle des magischen Charisma den Bauer am stärksten sozial drücken, eine Erscheinung, die ebenso auch im Judentum und im mittelalterlichen Christentum (z. B. bei Thomas v. Aquin) sich findet [1]).

Während die alte Zeit in der Rangfolge der Berufe die Viehzucht voranstellte, dann den Ackerbau und am tieftsen den, bei Bauernvölkern überall verachteten und verdächtigen Handel, vor allem das Geldleihen, stellte [2]), galt später der Handel als sozial weit überlegen [3]). Dies ist eine radikale Umkehrung der Rangordnung der vedischen Zeit, welche den Kaufmann (pani) nur als einen wandernden, in der Regel stammfremden, Tags feilschenden, Nachts stehlenden, seine Reichtümer in geheimen Aufbewahrungsorten zusammentragenden Mann kennt, der gottverhaßt ist, weil er geizig gegen Götter (im Opfern) und Menschen (insbesondere heilige Sänger und Priester) ist und dessen »gottlose Schatzkammern« eben deshalb im Kontrast zu den Horten des Adels stehen, der die Hände jener Klassen füllt. »Ari«, der Reiche, Mächtige, hat daher eine böse und eine gute Bedeutung, wie Pischel und Geldner (III p. 72 f.) bemerkt haben. Er ist der gesuchteste, gehaßteste und beneidetste Mann, der Mann, mit dem man sich nicht vertragen kann, fett und hochmütig: besonders wenn er keine oder andere Sänger und Priester bezahlt als den betreffenden. Er soll schenken, immer wieder schenken, und tut er dies, so ist er der Liebling der Götter und Menschen. Aber der Kaufmann tut dies eben nicht. Immerhin kennt schon der Atharvaveda [4]) ein Gebet um Vermehrung des Geldes, mit welchem der Kaufmann auf den Markt kommt, um Geld mit Geld zu erwerben, und die aller primitiven Religiosität eigne Verklärung des Reichtums, der — nach dem Rigveda [5]) — den Himmel zu erwerben gestattet, gibt selbst den Çudra Einfluß. Denn auch von ihnen nimmt der Priester Geld.

Das Odium des Handels schwand in der Zeit der Städteentwicklung völlig. Geldbesitz und Händlertum, die typischen Vaiçya-Qualifikationen des indischen Mittelalters und noch der Gegenwart, haben aber auch dann in ihrem Kastenrang noch starke Peripetien durchgemacht. Es ist höchst auffallend, daß eine in der Zeit der Gildenmacht und Städteblüte hier (wie im Occident) so angesehene Kaste wie die Goldschmiede, die noch heute in einzelnen Gebieten geradezu

[1]) Im Christentum ist — was oft nicht beachtet wird — der Bauer als solcher erst zu Ehren und zu seiner heutigen Schätzung gekommen, als die Entwicklung des Rationalismus und der Skepsis in den bürgerlichen Klassen die Kirchen darauf hinwies, ihre Macht auf die traditionalistischen Instinkte der Bauern zu stützen.

[2]) Noch Mahabh. XIII, 60, 23 und Manu IX, 327.

[3]) Der Viehzucht gegenüber schon deshalb, weil diese Verrichtungen wie die Vornahme der Kastration bedingt.

[4]) III, 15. Indra gilt geradezu als Kaufmannsgott.

[5]) VIII, 13, 5.

den ersten, fast Brahmanen-Rang einnehmen, in nordindischen Quellen als der Typus einer verworfenen Betrüger-Zunft galten[1]). Ebenso sind einige andre bengalische Händlerkasten, welche in der Zeit der Entstehung der Großkönigtümer als Geldgeber der Fürsten im Zenith der Macht standen, später degradierte Çudra-Kasten und es wird berichtet, daß Konflikte mit den Sena-Königen, vor allem mit Vallala Sena, welcher bei modernen Rangerhöhungsansprüchen von Kasten fast stets das Odium des Umsturzes des alten Kastenranges zu tragen hat, den Anlaß dazu gaben. Gut bezeugt und innerlich glaubhaft schon an sich ist, daß die Aufrichtung der patrimonialbürokratischen Herrschaft auch hier, wie in den Adelskasten, starke Verschiebungen gebracht, und daß die heutige Kastenordnung in Bengalen die Spuren einer Katastrophe, in andern Gebieten einer Verkümmerung oder stagnierenden Entwicklung der Bürgermacht an sich trägt, welche die Grenzlinie zwischen Vaiçya und Çudra vielfach verwischte. Die heutigen Händlerkasten hohen Ranges sind nur zum Teil alte städtische Kaufmannskasten. Zum andern sind sie aus monopolistischen Handelsorganisationen herausgewachsen, welche die patrimoniale Fürstenmacht ins Leben rief. Andrerseits ist bei weitem nicht jede Händlerkaste eine Kaste hohen Ranges. Ein Teil von ihnen sind geradezu unrein und wahrscheinlich aus Paria-Stämmen, welche den betreffenden Handel monopolisierten, erwachsen. Auch hier spiegelt sich die Verwaltungsgeschichte in den Kastenverhältnissen.

Das Eindringen der »Geldwirtschaft« in Indien erfolgte etwa gleichzeitig mit dem Aufstieg des Hellenentums im Handel des Occidents. Längst vorher bestand Seehandel und Karawanenhandel nach Babylon und, später, Aegypten. Wie in Babylonien die Schaffung von gemünztem Geld, d. h. irgendwie signierten, später geprägten oder gegossenen Metallblöcken bestimmten Gewichts zunächst eine private Angelegenheit der großen Händlerfamilien blieb, deren Prägung Vertrauen genoß, so in Indien[2]). Noch die Herrscher der Maurya-Dynastien, auch Açoka, haben keine Münzen selbst geprägt. Erst der Zufluß hellenistischen und römischen Edelmetalls veranlaßte die Großkönige des ersten nachchristlichen Jahrhunderts dazu, während im Innern des Landes die alten Privatmünzen und Münzsurrogate noch lange im Umlauf blieben. So wenig wie in Babylonien

---

[1]) So z. B. im Arthasastra des Kautaliya in der Fassung Chanaukya's.

[2]) Darüber Kennedy J. R. A. S. 1898 p. 281. Kurzer Abriß der indischen Münzgeschichte im Imp. Gazetteer, The Ind. Empire Vol. II ch. IV p. 137 f.: Silber, das heutige Währungsmetall Indiens, wurde dort gar nicht, Gold, das Prägungsmetall der Großkönige der ersten Jahrhunderte, nur in geringem Umfang produziert. Die aus dem Handel mit dem Westen herrührenden Edelmetallschätze, von deren Umfang die Beuteziffern der Mohammedaner einen Begriff geben, dienten dort wesentlich der Hortbildung, obwohl es vielleicht nicht zufällig ist, daß eine der Blüte- oder auch: Nachblüte-Periode der Gildenmacht (2 Jahrh. n. Chr.) mit dem starken Geldimport aus dem Römerreich und der Prägung von aurei des römischen Typus zusammenfiel.

hat in Indien das Fehlen der staatlichen Münzprägung die Entstehung des kapitalistischen Handels und des politischen Kapitalismus gehindert. Etwa vom 7. vorchristlichen Jahrhundert angefangen hat fast ein Jahrtausend lang die kapitalistische Entwicklung sich ausgebreitet. Es taucht der »Markt« auf und wird Mittelpunkt der Verwaltung: die Dörfer ohne Markt (mouza) waren noch unter der Mahrattenherrschaft der kusha, dem Marktflecken (einer Art von Metrokomia im spätantiken Sinn) angegliedert. Die Städte verloren ihren anfänglichen Charakter als lediglich fürstlicher Festungen (pura, nagara). Sie legten sich — namentlich an der See — einen Stadtteil zu, der sich in seiner Gliederung zum alten Fürstensitz und dessen Form so verhielt, wie in Italien der Mercato, der ökonomische Markt: der Platz, wo man verkauft und einkauft, zur Piazza (del campo della signoria), dem Platz, auf welchem das Aufgebot gemustert und Turniere abgehalten werden (am klarsten in der Duplizität der Plätze im Grundriß noch des heutigen Siena vor und hinter dem Palazzo Pubblico erhalten), oder wie die Doppeltheit der Burg (Kasbah) und des Marktes (Bazar) in islamischen Städten [1]). In die Stadt waren die reichen Adligen gezogen, um dort ihre Renten zu verzehren. Nach einer Chronik sollte nur wer 1 Kror = 100 lakhs (die Einheit, nach welcher die Großpfründen bemessen wurden, entsprechend der Zahl der Dörfer, deren Renten sie enthielten) besaß, in der Stadt wohnen dürfen [2]). Neben die Grundrentner trat nun die Vermögensakkumulation durch Handel.

Die typische Organisation des Karawanenhandels unter Karawanenvorstehern findet sich und die Gilden (çreni, später: gana) der Händler traten an Macht zunehmend neben die Ritterschaft und den Priesteradel. Der König wird von den Gilden finanziell abhängig, er hat nur das Mittel, sie zu entzweien oder zu bestechen. Schon im Epos [3]) spricht er nach einer Niederlage seine Besorgnis vor ihnen (außer vor seinen Verwandten und den Priestern) aus. In einzelnen Städten trat an die Spitze der Gilden und als Vertreter der Interessen der Bürgerschaft gegenüber dem König ein gentilcharismatischer Chef, dem die Aeltesten der Gilden (»Marktherrn«) als Ratsbehörde zur Seite standen [4]). Die drei vornehmen Stände waren nun: weltlicher und geistlicher Adel und Händler, und diese galten oft als

---

[1]) So wird die Tamil-Stadt Kaviripaddinam kurz vor unserer Zeitrechnung beschrieben. In der Händlerstadt befinden sich die meisten Warenhäuser und Gewerbe und sind die Yavana- (occidentalen) Kaufleute angesiedelt, in der Königsstadt die Luxusgewerbe, die Brahmanen, Aerzte, Astrologen, Barden, Schauspieler, Musikanten, Blumenstraußmacher Perlenschnurmacher, Grundrentner. Zwischen beiden liegt der Marktplatz. Die Tamil-Könige hielten römische Söldner (vgl. V. Kanakasabhai, The Tamils 1800 years ago, Madras 1904.

[2]) Ind. Ant. XIX (1890) p. 231 f.

[3]) III, 249, 16. XII, 54, 20. Vgl. W. Hopkins, The social and military position of the ruling castes in ancient India. J. of the Am. O. S. XIII, p. 57 ff.

[4]) So in Ahmadhabad.

gleichwertig, hatten nicht selten Konnubium untereinander und verkehrten mit dem Fürsten auf gleichem Fuß. Die Kaufleute finanzierten die Kriege der Fürsten und ließen sich von ihnen, einzeln oder als Gilde, Herrschaftsrechte verpfänden oder verleihen. Und wie das »commune«, die Eidverbrüderung der Herrenstände, im Occident, namentlich in Frankreich, auch auf das Land übergriff, so findet sich Aehnliches auch in Indien [1]). Die Bildungs-Aristrokratie der Priester, der Ritteradel und die bürgerliche Plutokratie konkurrierten miteinander um den sozialen Einfluß, und selbst reiche, d. h. am Handel beteiligte Handwerker verkehrten mit den Fürsten: Zwischen wenigstens einem Teil der Handwerke scheint Freiheit der Berufswahl bestanden zu haben. Es ist die Zeit, in welcher Leute aller Klassen, selbst Çudra's, es zum Erwerb der politischen Herrschaft bringen konnten.

Die entstehende patrimoniale Fürstenmacht mit ihrem disziplinierten Heer und ihrem Beamtenstabe empfand die Machtstellung und finanzielle Abhängigkeit von den Gilden zunehmend unangenehm. Wir hören, daß einem bengalischen König ein Vanik (Händler) ein Darlehen für Kriegszwecke mit dem Bemerken verweigerte: das Dharma des Fürsten sei nicht Krieg zu führen, sondern den Frieden und die friedliche Wohlfahrt der Bürger zu schützen. Mit dem Hinzufügen jedoch: daß das Darlehen gleichwohl vielleicht gegeben werden könne, falls der König ein geeignetes Schloß als Pfand zu geben vermöge. Der schwere Grimm des Königs, wird dann weiter erzählt, entlud sich bei einem Bankett, als die Händlerkasten sich weigerten, den ihnen vom Hofmarschall angewiesenen Platz inmitten der Çudras anzunehmen und sich protestierend entfernten. Auf die Mitteilung des Beamten vom Geschehenen degradierte der König diese Kasten unter die Çudras. Was an dieser konkreten Erzählung des Vellala Charita [2]) Wahres ist, bleibe ganz dahingestellt: typische Spannungen berichtet sie offensichtlich. Der Gegensatz des fürstlichen Beamtentums gegen die Macht der bürgerlichen Plutokraten war naturgegeben und spricht sich auch in jener Verdammung der Goldschmiede, welche teils Träger der alten privaten Münzprägung gewesen sein mochten, teils sicher Darlehnsgeber der Fürsten waren, im Kautaliya Arthasastra aus. Dem Bürgertum wurden nun, neben seiner zweifellosen numerischen Schwäche, gewisse spezifisch indische Umstände im Kampf gegen die patrimoniale Fürstenmacht verhängnisvoll. Zunächst der absolute Pazifismus derjenigen Erlösungsreligionen, welche etwa gleichzeitig — wir werden später sehen,

---

[1]) Eine Gilde hat die Verwaltung eines Bezirks in den Händen; Ind. A. XIX, 145 (Inschrift aus dem 7. Jahrh.). Die Mahajanas eines Dorfs mit ihrem Vorstand an der Spitze erhalten eine Steuer aus dem Dorf verliehen für die Anlage einer Zisterne; Ind. Ant. XIX p. 165.

[2]) Sie ist wiedergegeben in der Schrift von Chaudre Dus; The Vaisya Caste, 1. The Gandhavarniks of Bengal (Calcutta 1903), einem typischen Erzeugnis der durch die versuchte Feststellung der Kastenrangordnung im Zensus von 1901 entstandenen Literatur.

in welchem Sinn vielleicht in Kausalverknüpfung — mit der Entwicklung der Städte sich ausgebreitet hatten: des Jainismus und Buddhismus. Dann aber die, wenn auch noch nicht stark entwickelte, aber doch vorhandene Kastengliederung. Beide standen der Entwicklung der Militärmacht des Bürgertums im Wege, der Pazifismus prinzipiell, die Kasten, indem sie, wie wir sahen, die Entstehung einer Polis oder eines »commune« europäischer Art hemmten. Es konnte daher weder das Hoplitenheer der antiken Polis entstehen, noch das Zunftaufgebot und die Condottierenheere der mittelalterlichen Städte des Occidents, welche beide die Träger der jeweils höchsten militärischen Technik wurden: das Heer der Florentiner hat zuerst in Europa, soviel bekannt, Feuerwaffen verwendet. Megasthenes kannte die »sich selbst beherrschenden« Städte [1]. Vaiçali war s. Z. eine Freistadt: ein Rat der 5000, d. h. aller derjenigen, welche einen Elefanten stellen konnten, beherrschte sie durch einen uparaya (Vizekönig) als Beamten [2]. Das Epos kannte die königlosen Länder auch, sie galten ihm aber — entsprechend der Interessenlage der vom Königtum ökonomisch und sozial abhängigen Priester — als unklassisch: man soll in ihnen nicht leben [3]. Ansätze von »ständischen« Rechten finden sich. Die alten Versammlungen (Samiti und Sabha) des Volks zwar waren entweder Heeresversammlungen oder aber von Anfang an — wie im Epos — Gerichtsversammlungen, in welchen charismatisch oder durch ihre Aeltesten-Stellung qualifizierte Gesetzessprecher das Recht auslegten: ohne diese gilt die Versammlung dem Epos nicht als rechtmäßige Sabha [4]. Im Epos fragen die Könige ihre Verwandten und Freunde um Rat; die Edlen, in Wahrheit: die höchsten Beamten, bilden bereits den königlichen Rat. Erhebliche Einschränkungen der königlichen Machtstellung hatten sich aber in Südindien im Mittelalter erhalten: Repräsentativ-Versammlungen mit Rechten nach Art unserer Stände. In den Städten finden sich im Epos Aelteste der Stadt [5] und Bürger (paurah [6]) neben den mit zunehmender Schreiberverwaltung als Beamte immer mehr hervortretenden Priestern erwähnt, welche in den späteren Partien des Epos fast allein die Ratgeber des Königs sind. Die Stadt ist nun »ein Ort wo gelehrte Priester sind« [7]) etwa so wie die altmittelalterliche civitas ein Bischofssitz war. In der Stadtverwaltung verwendet der König in bestimmter Quote auch Beamte aus der Vaiçya-Kaste, wenn sie »reich«, und aus der Çudra-Kaste, wenn sie »tugendhaft« sind (diese offenbar als Leiturgie- oder Steuer-Kollekteure

---

[1]) Dazu vgl. Lassen, J. A. III, 727 und 786.

[2]) Für alles Folgende vgl. Hopkins im Journal of the Am. O.S. (1890) XIII p. 57 ff.

[3]) XII, 67, 4 ff.

[4]) V, 35, 58.

[5]) V, 2, 7.

[6]) I, 221, 31.

[7]) III, 200, 92.

der Zünfte [1]). Immer aber sind es königliche Beamte, die jetzt verwalten. Es ist, soviel bekannt, nirgends in dauernder und typischer Art eine republikanische Stadtverwaltung occidentaler Art durchgebildet worden, so weitgehende Vorstufen dafür vorhanden waren. Jedenfalls in der Masse aller indischen Städte blieb stets der König und sein Beamtenstab Herr, so weitgehende Rücksicht sie sich im Einzelfall gegenüber der Macht der Gilden auch auferlegen mochten. Aber diese Macht war und blieb eben in aller Regel eine reine Geldmacht, hatte keine eigene Militärorganisation hinter sich und mußte daher, sobald die Fürstengewalt ihr Interesse darin fand, sich auf Priester und Beamte zu stützen, zusammenbrechen. Die Kapitalmacht war auch hier groß, so oft zahlreiche Kleinfürsten sich um die Unterstützung durch ihre Finanzkraft bewarben: den Großkönigtümern gegenüber konnte sie sich dauernd nicht behaupten, — ein im Kleinen wie im Großen überall sich wiederholender Vorgang. — Dazu trat die innere Ueberlegenheit der von den Brahmanen und Königen gegen die Gildenmacht ausgespielten Kastenorganisation gegenüber jener. Die Kaste verfügte gegenüber widerspenstigen Mitgliedern über das Mittel der Exkommunikation, und es ist bekannt, welche Rolle die Ueberlegenheit geistlicher Zwangsmittel wirtschaftshistorisch auch in unserem Mittelalter gespielt hat. Eine Gilde, welche ihren Verfügungen, z. B. über Innehaltung der Konkurrenzschranken unter den Gildeleuten, Nachachtung verschaffen wollte, konnte dies, wenn diese verschiedenen Kasten angehörten, letztlich oft nur, indem sie sich an diese mit der Bitte um Anwendung ihrer Zwangsmittel wendete oder den König anrief [2]). Nach Unterwerfung der Gildenmacht haben die Könige vielfach ihrerseits einzelne Händler als Königskaufleute mit weitgehenden Monopolen im merkantilistischen Interesse ausgestattet und ihnen dabei oft hohen Rang verliehen, ganz wie wir dies in der Neuzeit auch im Occident kennen. Aber die alte Selbständigkeit der Gilden und ihre Stellung als Vertreter der Bürgerschaft gegen den König war dahin. Sie hat übrigens auch schwerlich überall in Indien bestanden. Unter der Mahrattenherrschaft war zwar der »Markt« Verwaltungszentrum, aber jeder Markt für sich, also waren in den Städten, wenn mehrere Märkte bestanden, die einzelnen Stadtteile mit ihrem Markt ein jeder wie ein ländlicher Marktflecken (kuscha) gesondert organisiert. Von eigentlicher »Selbstverwaltung« occidentaler Art war keine Rede. Von der alten Stellung der Gilden und privilegierten »königlichen« Kaufleute blieben in einigen Teilen Indiens, so namentlich im Süden, im Mittelalter gewisse soziale Privilegien und auch Monopole bestehen, deren Inhalt im einzelnen nicht bekannt ist, die sich aber allmählich in rein titulare Ehrenvorrechte auflösten [3]).

[1]) XII, 88, 6—9; 118, 1 ff.

[2]) Vgl. Imper. Gazetteer V, p. 101 für Ahmadabad.

[3]) Tamil-Könige verleihen die Rechte des Aujuvannam und Manigranam in einer Stadt an fremde Kaufleute (in einem Fall an einen Juden): Ep. Ind.

Die Deklassierung vieler Händlerschichten, das Aufkommen neuer, im monopolistischen System der Patrimonialfürsten verwendeter [1]), spiegelt sich noch in der heutigen Stellung der Händlerkasten Indiens. Reste der alten Gildenverfassung und auch des »Mahajan« [2]), der Gildenverbrüderung, bestehen in Teilen von Gujarat [3]). Soweit nicht bestimmte Sekten, wie die Jainas, in einer tatsächlich kastenähnlichen Organisation im Besitz des Handels sich erhalten haben — wovon in einem späteren Kapitel zu sprechen ist — bestehen einige dem alten Handelsstand, den Vaniks, angehörige Kasten noch heute im alten Rangverhältnis. Dahin gehören vor allem die Bhaniya, welche überall, namentlich aber in Westindien, verbreitet, im Ganzen korrekte Hindus (Vegetarier und Alkoholabstinenten) sind [4]) und den heiligen Gürtel tragen, während in Bengalen, dem Gebiet striktester patrimonialbürokratischer Organisation durch die Sena-Könige, gerade die alten Händlerkasten der Gandhabaniks und Subarnabaniks seit jener Zeit im Range tief gesunken sind. Die ökonomisch neu hochkommenden Kasten der Spirituosenhändler sind trotz ihres

---

III p. 67, IV p. 290 f. Der genaue Inhalt der Rechte scheint nicht feststellbar. Das erste, das »Fünf-Kasten-Recht«, könnte sowohl die Mitgliedschaft in einer Mahajan-Korporation der Handwerker nach nordindischer Art wie ein Handelsmonopol gegenüber den 5 Handwerken bedeuten. Diese »5 Handwerke« selbst sind wohl zweifellos die von den legendären 5 Söhnen des Handwerkergottes Visvakarma geübten: Eisen-, Holz-, Kupfer- und Messing-, Stein-, Gold- und Silber-Arbeiten, von denen weiter unten noch zu reden sein wird. — Im zweiten Fall werden ausdrücklich gewisse Gewerbe als dem beliehenen unterworfen und er selbst als »Stadtherr« bezeichnet und ein Kommissionär-(Verlags?)-Monopol neben Steuerfreiheit als in seinem Privileg enthalten erwähnt. Im übrigen sind mit diesen Stellungen bestimmte Revenüen und Ehrenrechte: Festkleider, Sänften, Schirme, Lampen, Musik usw. verbunden.

[1]) So die Kaste der Lamanis oder Vanjanis, auch Banjaris genannt, in der Bombay Presidency, ein wandernder Gaststamm, der s. Z. den Salz- und Kornhandel in den Hindustaaten des Westens in Händen hatte und den Armeen folgte (im 16. Jahrh. erwähnt), vielleicht eine der Quellen der heutigen Vania-(Bania-)Kaste.

[2]) Der Name Mahajan = »popolo grasso«, »big people«, war durchaus nicht auf Gilden beschränkt. Die Inschriften zeigen im Gegenteil, daß er ursprünglich schlechthin »die Vornehmen«, auf dem Lande die Brahmanen und daneben unter Umständen die anderen wiedergeborenen Kasten, bezeichnete. Aber in den Gildenepochen und Gildenstädten war es deren Bezeichnung und in verschiedenen Gegenden namentlich des westlichen und zentralen Nordindiens gibt es noch heut Händler-Unterkasten, welche ihn für sich mit Beschlag belegen.

[3]) Darüber ist der vorzügliche Aufsatz von W. Hopkins über die Gilden in seinem »India old and new« zu vergleichen.

[4]) Sie haben immerhin ihr Ritual derart geändert, daß es ihnen das dem Hinduismus, wie noch zu besprechen, verdächtige Reisen nach auswärts gestattet. Das Maß der Anpassungsfähigkeit an die modernen Verhältnisse ist bei den Händlerkasten je nach ihren Kastenregeln verschieden, je nachdem sie z. B. Filialen gründen und die Kundschaft bereisen können. Die Bhaniya vor allem sind darin ziemlich ungebunden, daher »moderner« als andere Kasten.

zum Teil erheblichen Reichtums aus rituellen Gründen fast nirgends auf gleichem Fuß mit den alten Händlerkasten zugelassen. Es kann hier in Einzelheiten nicht eingegangen werden. Das Gesagte zeigt, wie sehr die heutigen Vaiçya-Kasten die Spuren der historischen Schicksale Indiens und seiner politischen Verfassung, insbesondere der Schicksale seines »Bürgertums«, an sich tragen. —

Auf der anderen Seite spielt als ein Rest der alten Feudalzeit in die Gegenwart hinein der meist relativ günstige Kastenrang solcher Berufskasten wie der Barden [1]), Astrologen, Genealogisten, Horoskopsteller, die an jedem Fürstenhof und in jeder vornehmen Familie der Vergangenheit — heute für breite Schichten auch der brahmanenfeindlichen Unterkasten — unentbehrlich waren. Sie gehören fast überall zu den Wiedergeborenen und rangieren oft noch vor der Vaiçya-Klasse. Die hohe Rangstellung der schon erwähnten Bildungsaristokratie der Baidya (Aerzte) hängt natürlich ebenfalls mit ihrer Beziehung zu den vornehmen Häusern zusammen.

Der Vaiçya-Rang wurde und wird heute von nicht wenigen Kasten in Anspruch genommen, welche früher Handwerkerkasten waren oder auch noch sind, dann insbesondere, wenn sie eigenen Rohstoff auf Vorrat verarbeiten und ihr Produkt frei verkaufen [2]), was ihnen die höfliche Anrede »Vanik« (Händler) einzutragen pflegt. Wir stehen damit an der Grenze des Gebiets, welches die Çudra-Kasten besetzt halten. Diese Kasten waren Träger des indischen Gewerbes [3]).

Unter ihnen heben sich zwei Gruppen hervor. Zunächst eine insofern sozial, das heißt: rituell, degradierte, als Brahmanen von ihnen kein Wasser nehmen, oder, wo — im Süden — dies Merkmal fortfällt, weil jede Kaste nur von Kastengenossen Wasser nimmt, ihnen nicht als Hauspriester dienen. Diese Klasse umfaßt, neben sehr verschiedenen Bestandteilen, zunächst und vor allem das alte Dorf-Gewerbe, also die vom vollen Bodenbesitz ausgeschlossenen, auf Gartenland und Deputat oder Lohn gesetzten Handwerker und Arbeiter, welche zur Ergänzung der Hauswirtschaft des Bauern von Anbeginn der Siedlung an unentbehrlich waren. Ihnen gleichgestellt waren und sind die andern auf Deputat gesetzten Gemeindediener [4]), zu denen oft auch die Dorfpriester gehörten. Es darf wohl angenommen werden, daß sie den historischen Kern der alten, von Grundbesitz im Dorf ausgeschlossenen Çudra-Klasse bildeten. Ihnen gleichgeordnet sind von interlokalen Gewerben regelmäßig die großen alten Weber-Kasten.

---

[1]) So die weitverbreitete Kaste der Bhats.

[2]) Das persönliche Erscheinen auf dem Markt galt dagegen bei guten Kasten als degradierend und führte gelegentlich zur Kastenspaltung.

[3]) Zum Nachfolgenden vgl. die kleine, gutes mir unzugängliches Material zitierende, Schrift von Ananda K. Coomaraswamy (D. sc.), The Indian craftsman, Probsthain Ser. London (W. C. 41, Great Russell St.) 1909.

[4]) Die Zusammensetzung dieser Gewerbe war lokal überaus verschieden, wie erneut zu betonen ist.

Sodann die Schneider, meist die Töpfer [1]), Teile des Hausierhandels und die Spirituosenhändler und Oelpresser, endlich zahlreiche Kasten von Landarbeitern und Kleinbauern. Diese Ungenossen des Dorfs bildeten in größern Orten wo sie zahlreich genug waren, zuweilen eine Sondergemeinschaft, mit einem besonderen patel, den das vornehmste Gewerbe, z. B. die Zimmerleute, stellte [2]). Ihnen übergelagert findet sich eine andere, wesentlich weniger degradierte, als »rein« geltende Schicht. Neben einer ganzen Reihe von Bauern-Kasten, die in den einzelnen Gebieten sehr verschiedenen Rang einnehmen und quantitativ die Masse dieser Klasse bilden, findet sich unter ihnen in ziemlich typischer Art eine qualitativ wichtige Kategorie von Kasten: die sogenannte Nabasakh- oder Neun-Teile-Gruppe. Sie bildeten offenbar den Kern der sogenannten Satçudra (»reine« Çudra). Die Berufe dieser Gruppe umfassen städtisches Gewerbe und städtischen Handel: Betel-, Parfüm-, Oel-Verkäufer, Zuckerbäcker, Gärtner, zuweilen Töpfer. Ihnen gleich oder übergeordnet stehen die Gewerbe der Gold- und Silberschmiede, Lack-Arbeiter, Maurer, Zimmerleute, Seidenposamentiere und eine Reihe ähnlicher spezifische Luxus- oder Stadtgewerbe. Andere Kasten gehören kraft zufälliger historischer Umstände dazu [3]). Ebenso gibt es Çudra-Kasten von Hausdienern verschiedener Art, welche als »rein« gelten. Die Ratio dieser Klassifikation war offenbar nicht einheitlich. Zu einem Teil sprachen rein praktische Nötigungen mit. Einen Mann, der ganz persönliche Dienste leisten, die Person des Kunden berühren und versorgen sollte, wie ein Hausdiener oder Barbier es tut, konnte man nicht gut in eine unreine Kaste verweisen. Zu einem anderen Teil dürfte die Ansicht im Rechte sein: daß die erst mit der Entwicklung der Städte entstandenen Handwerker, weil sie nicht Dorfhörige waren, von Anfang an diesen »Knechten« sozial übergeordnet und deshalb auch rituell privilegiert waren [4]). Die am städtischen Detailverkehr teilnehmenden Gewerbe waren in der Tat schon um dieser persönlich unabhängigen ökonomischen Stellung willen in sozial günstiger Lage. Sie waren überdies vielfach in den Gilden der Städtezeit mit organi-

---

[1]) Der Kastenrang der Töpfer ist sehr verschieden, je nachdem sie an der Scheibe arbeiten oder die Form gebrauchen, Ochsen halten oder den stets degradierenden Esel verwenden.

[2]) Einen solchen Fall zitiert Coomaraswamy a. a. O. S. 4 aus der mir unzugänglichen Schrift von Weddeburn, »The Indian Raiyat as member of the Village Community«, London 1883.

[3]) Zur Nabasakha-Gruppe gehörten in Bengalen, wo sie 1901 16,4 % der Bevölkerung ausmachte, ursprünglich (und machen noch jetzt 84 % ihres Bestandes aus) folgende Kasten: 3 Bauernkasten (die Baruis, Malakan und Sadgop), die Schmiede und verwandte Metallarbeiter (Kamar); Töpfer (Kumhar), Barbiere (Napit), Konfektmacher (Mayra), Weber (Tanti), Oelpresser (Teli). Die Stellung der Weber und Oelpresser ist meist, die der Töpfer oft wesentlich niedriger.

[4]) Ueber die Scheidung der alten und neuen Klassen von Dorfbediensteten, die ebenfalls mit dieser Entwicklung zusammenhängt, s. oben Anm. 3 S. 58.

siert, während Kasten wie die Weber hier ebenso wie im Occident von den Gilden im Lohnwerk beschäftigt und stark gedrückt waren. Hier wirft also einmal die ökonomische Gliederung der alten Stadtwirtschaft oder vielmehr das, was an Ansätzen zu einer solchen in Indien vorhanden war, ihre Schatten noch in die Gegenwart hinein. Ihre Bedeutung für die Entwicklung der Kasten der Çudra-Klasse muß in jedem Fall groß gewesen sein.: In der alten Literatur [1]) findet sich die Auffasung vertreten, daß die Städte überhaupt wesentlich Ansiedelungen von Çudras, Gewerbetreibenden, seien. Aber keineswegs nur die Stadtwirtschaft und die spätere Entstehung einzelner Handwerke auf ihrem Boden erklärt den Rangunterschied zwischen den einzelnen Gewerben.

Die Rechtsbücher [2]) weisen dem Çudra die Pflicht des »Dienens« zu. Nur wenn er keinen Dienst findet, darf er selbständiger Händler oder Gewerbetreibender sein. Wenn irgend etwas überhaupt, dann könnte aus dieser Sentenz nur geschlossen werden: daß den Sklaven und Hörigen großer Herren, soweit sie nicht im eigenen Oikos verwertbar waren, in ähnlicher Art wie im occidentalen und orientalischen Altertum und Mittelalter und in Rußland bis zur Aufhebung der Leibeigenschaft, von dem Herrn die Erlaubnis gegeben wurde, gegen Abgaben (Apophora, Obrok, Leibzins) selbständig auf eigene Rechnung zu arbeiten. Direkte Beweise dafür scheinen zu fehlen. Immerhin finden sich noch heute Spuren ähnlicher Zustände [3]) und die geringe Bedeutung eigentlicher Fron-Sklaverei in der indischen Erwerbswirtschaft stimmt damit gut zusammen. Jedenfalls aber zeigen die Quellen unzweideutig, daß es neben 1. den sicherlich besonders bedeutsamen spezifisch-indischen Dorfhandwerkern und 2. den städtischen Zunfthandwerkern auch 3. die herrschaftlichen Handwerker gab. Alle diese aber scheinen nicht der eigentliche Urtypus zu sein.

Die ökonomische Ordnung des indischen Gewerbes in der Zeit seit dem Epos und bis in das Mittelalter, zum Teil bis in die Neuzeit, kannte vier Arten von Handwerkern: 1. Heloten der einzelnen Dörfer, welche auf deren Wurthen gegen festes Deputat oder mit Land angesiedelt waren (Heloten-Handwerk); die Arbeit geschah fast durchweg in strenger Lohnwerksform, d. h. der Kunde hatte alles Material zu liefern. 2. Handwerker, welche in gesonderten Handwerkerdörfern unter eigener Verwaltung angesiedelt waren [4]), dort ihre aus eigenen

---

[1]) Kautaliya Arthasastra, herausgegeben von Shamasastry (Ind. Ant. 34, 1905).

[2]) Manu VIII, 413. X, 99, 100.

[3]) In Nordwestindien z. B. besteht eine kleine Kaste von »Sklaven«, d. h. Hausarbeitern, welchen wegen mangelnden Bedarfs an Hausarbeit von ihren Herren der freie Erwerb erlaubt worden ist.

[4]) Z. B. setzt die große Inschrift Ep. Ind. V p. 23 f. (Stiftung eines Chalukya-Königs) wohl entschieden voraus, daß die darin mit ihrem Gouda (Dorfvorstand) erscheinende Webergilde ein besonderes Weberdorf bewohnte; neben ihr kommen die Getreideimporteure, Palmsaftdestillateure und Oelpresser des Stiftungsorts

Rohstoffen hergestellten Waren oder Dienste feil hielten oder auch selbst oder durch Händler auswärts vertrieben oder auf die Stör gingen (Stammeshandwerk). 3. Handwerker, welche der König oder ein Fürst oder ein Tempel oder Grundherr auf eignem Land angesiedelt hatte, — als Hörige oder als freie, aber arbeitspflichtige Leute, — und welche seinen Bedarf an Gewerbeartikeln deckten (entweder Oikenhandwerk oder leiturgisches [1]) Handwerk, letzteres teilweise kombiniert mit Preiswerk). 4. Unabhängige Handwerker, welche in Städten in bestimmten Straßen angesiedelt waren und ihre Waren als Preiswerker oder ihre Dienste als Lohnwerker auf einem Bazar feil hielten (Bazar-Handwerk). Die letzte Kategorie war wohl zum erheblichen Teil nicht dauernd stadtsässig, sondern ein Ableger der zweiten Kategorie: noch heut wird aus Bombay berichtet, daß der Handwerker oft wieder aus der Stadt in sein Kastendorf zurückzieht, wenn er alt oder hinlänglich wohlhabend geworden sei. Jedenfalls ist sie nichts Primäres. Die dritte Kategorie ist natürlich ebenfalls nichts Primäres. Die Fürsten, namentlich auch die reichen Fürsten der südindischen und ceylonesischen Handelsstädte, haben für den Bau von Palästen und Tempeln Handwerker von weit her kommen lassen und mit Land gegen die Verpflichtung zu Bau- und Kunsthandwerks-Diensten für den Hof angesiedelt. Die Rechtsform ist verschieden und es findet sich, neben diesen rein leiturgischen durch Dienst-Pfründe gelohnten und den Deputat-Handwerkern, auch kontraktlich freie oder tarifierte Lohnarbeit freier zugewanderter Handwerker [2]). Die erste Kategorie: das Heloten-Handwerk, ist recht wahrscheinlich mindestens sehr oft aus der zweiten abgeleitet, indem man Handwerker aus Pariastämmen, die zunächst auf der Stör Dienste geleistet hatten, in das Dorf berief und dort ansiedelte. Wie alt dies Heloten-Handwerk eigentlich ist, läßt sich nicht sagen, da die ältesten Quellen einen deutlichen Einblick in die Lage der Handwerker nicht gewähren. Doch ist es sehr wahrscheinlich, daß seine Entwicklung der festen Siedelung bald nachfolgte. Die eigentlich primäre Form ist aber aller Wahrscheinlichkeit nach das Stammeshandwerk, der Zustand also, daß ein Stamm oder ein Bruchteil eines solchen vom eigenen Dorf aus zunehmend für den Fernabsatz produzierte, eventuell auch teilweise in die Nähe von Fürstensitzen und Höfen wanderte und dort neue geschlossene Handwerkerdörfer entstehen ließ. Denn von solchen wird uns gerade aus der Nähe derartiger Orte berichtet.

---

und dessen Gouda nebst seiner Sippe vor, und allen werden vom König bestimmte Abgaben zu Gunsten Mahadeva's (Çiva's) und seiner Gattin auferlegt.

[1]) Dahin gehörten seit dem Aufkommen des Patrimonialismus vor allen Dingen die Militärhandwerker (Schiffsbauer und Panzermacher) welche, wie berichtet wird, vielfach nicht für Private arbeiten durften. Auch Schmiede und ähnliche Handwerker wurden besonders streng beaufsichtigt (es sind die Gewerbe, welche im altrömischen Staat die »centuria fabrum« bildeten).

[2]) Die Land-Pfründen der ceylonischen Königshandwerker richteten sich in ihrem Umfang nach der Art der Dienste. Es war rechtlich dem Handwerker jederzeitiger Austritt aus dem Dienst unter Verzicht auf die Pfründe gestattet.

Es scheint nun — und ist auch an sich verständlich —, daß die Königshandwerker, welche wie die Brahmanen auf den Ruf eines Fürsten hin sich einfanden und ansiedeln ließen, im ganzen den vornehmsten Rang unter den Handwerken behaupteten [1]). Namentlich die große Bauten-Epoche, welche nach Einführung des Steinbaus in Indien (3. Jahrh. vor Chr.) einsetzte [2]), mußte die Nachfrage nach ihnen, zumal nach den nun ganz neu entstehenden Handwerken der Steinmetzen und Maurer heben und mit deren Stellung auch der ihrer Hilfshandwerker und des Dekorationsgewerbes zugute kommen. Ebenso der dann folgende Edelmetall-Import aus dem Occident den entsprechenden Handwerken. Ein wichtiges Beispiel sind die Kammalar-Handwerker Südindiens und der nächstliegenden Inseln, der dortigen Rangfolge nach: 1. Eisen-, 2. Holz-, 3. Kupfer- und Bronze-, 4. Stein- und 5. Edelmetall- und Juwelen-Arbeiter, die Fünf-Kasten-Handwerker (Panchvala), wie sie in Mysore genannt wurden [3]). Sie verehrten Visvakarma als Ahnherrn und Berufsgott, hatten — wie schon früher erwähnt — eigene Priester und beanspruchten hohen Rang, gelegentlich sogar brahmanische Abkunft [4]). Das große noch bestehende Kastenschisma des Südens in die Kasten »rechter« und »linker Hand« wurde durch ihre Auflehnung gegen die Brahmanen getragen. Jedenfalls war ihr Rang im allgemeinen [5]) höher als derjenige alter Lokalgewerbe wie z. B. der Töpfer und Weber [6]). Doch richtete sich der soziale Rang und ebenso die ökonomische Machtlage nach oft sehr individuellen Verhältnissen [7]).

1) Diese Handwerker genossen einen außerordentlich starken persönlichen Schutz. Wer einen Handwerker körperlich schwer schädigte, hatte unter der Maurya-Dynastie Todesstrafe zu gewärtigen. Der gegen andere Gebiete relativ gehobene Rang der Tanti-(Weber-)Kaste in Bengalen ist vielleicht aus ihrer Herkunft aus einem Königshandwerk dort zu erklären.

2) Die alte Stadt Pataliputra hatte bis auf König Açoka (3. Jahrh. vor Chr.) Holzmauern: erst durch ihn erhielt sie Backsteinmauern und Steinhäuser. Auch das indische Großkönigtum schuf seine Bürokratie wenigstens zum Teil als Baubürokratie.

3) Im Epos: Panchkhalsi. Sie haben lange Commensalität und Berufsaustauschbarkeit bewahrt.

4) Ueber die Kammalars vgl. Coomarasvamy a. a. O. S. 55. 56. In der Provinz Bombay finden sich die gleichen 5 Handwerke: Schmiede, Zimmerer, Kupferschmiede, Steinmetzen, Goldschmiede, als »panchals« zusammengefaßt. Da sie eigene Priester beschäftigten, aber alle vedischen Riten befolgten (Vegetarismus, Alkoholabstinenz) und Brahmanen zu sein prätendierten, wurden sie unter den Mahratten-Peschwas oft verfolgt.

5) In Malabar galten sie, vermutlich weil sie Schismatiker waren, als unrein.

6) Auch durch eine und dieselbe Kaste geht dieser Riß. Die Sutars im Bombay sind als Dorfzimmerleute Deputatisten des Dorfs. Ihre stadtsässigen Kastengenossen wurden Schiffsbauer, beanspruchten nun »Brahmanen« zu sein und brachen, als dies abgelehnt wurde, unter Ausbildung eigener Priester wenigstens die Kommensalität mit den Dorfzimmerleuten ab.

7) Schon wenn der Dorfgenosse vom Heloten-Handwerker irgendeine

Die literarischen und monumentalen Quellen ergeben den beträchtlichen Umfang dieses fürstlichen Oiken- und leiturgischen Handwerks [1]). Es finden sich nun fast stets fürstliche Beamte und bei den Großkönigen Ministerialkomitees für das Gewerbe, und diese Aemter können nicht wohl etwas anderes als die Beaufsichtigung der Arbeiten dieser Handwerker bezweckt haben [2]). Daß an Stelle der Fronden vielfach Geldleistungen traten [3]), entspricht dem Typus der Verwaltungsentwicklung und rückte diese Handwerker dann in eine Reihe mit den lizenz- und steuerpflichtigen anderen Gewerben der königlichen Städte. Die Steuerleistung galt als Entgelt des wohl fast überall den angesiedelten Handwerkern in irgendeinem Umfang gewährten gewerblichen Monopols [4]). Nach der anderen Seite findet sich aber auch innerhalb des fürstlichen Oikos die Entwicklung zum Ergasterion [5]), wie es uns aus dem späteren Altertum des Occidents und namentlich aus Aegypten bekannt ist und im byzantinischen und vorderasiatischen Mittelalter vertreten war. Wenn wir nun königliche Verleihungen von Handwerkern an Tempel oder Brahmanen oder ritterliche Vasallen finden [6]), so werden darunter im allgemeinen wohl Oiken- oder Leiturgiehandwerker verstanden sein. Ganz auszuschließen ist indessen nie, daß der König, der zunehmend das Obereigentum am Boden und die freie Verfügung über die ökonomischen Leistungen der Untertanen in Anspruch nahm, auch andere, sei es Helotenhandwerker oder sei es selbst Stam-

---

Vorrichtung außer der Reihe oder über dessen traditionelle Leistung hinaus forderte, etwa Reparaturen außer der Zeit, mußte er mit ihm besondere Uebereinkunft treffen und das Monopol des Handwerkers wirkte dann zu dessen Gunsten. Insbesondere der Dorfschmied scheint in Indien wie anderwärts sehr oft erhebliche Prätensionen erhoben zu haben.

1) Diese Königshandwerker (und die ihnen gleichartigen Tempelhandwerker) waren die Träger der Qualitätsarbeit des indischen Kunsthandwerks. Auf ihrer Pfründe gesichert, konnten sie die »Zeit« erschwingen, kunstgewerbliche Produkte herzustellen. Coomaraswamy erwähnt, ohne nähere Angaben, eine Vase in Delhi, an der drei Generationen einer Königshandwerkerfamilie geschaffen hatten.

2) Was die Griechen und die einheimischen Quellen (Kautaliya Arthasastra) von solchen königlichen »boards of trade« berichten, dürfte dem Wesen nach den Einrichtungen gleichen, welche Robert Knox 1682 für Ceylon berichtet. (An historical relation of the Island Ceilon, mir unzugänglich, exzerpiert bei Coomaraswamy a. a. O. S. 34 ff.).

3) Die Leiturgie der königlichen Goldschmiede, Schmiede, Töpfer usw. war zu festen Sätzen in Gold ablösbar (Coomaraswamy a. a. O. S. 38. 39).

4) Die Handwerker waren daher, als nach Beseitigung der Monopole und Handwerkssteuern die Konkurrenz der englischen Fabrikwaren über sie hereinbrach, der Ansicht, die Abschaffung der Steuer habe ihre Existenz untergraben. Coomaraswamy a. a. O.

5) Solche sind für Ceylon in ihrer Organisation geschildert bei Knox (exzerpiert bei Coomarasvamy a. a. O. p. 33 f.) und den pharaonischen, späthellenistischen, byzantinischen und islamischen offenbar sehr ähnlich gewesen.

6) Z. B. Ep. Ind. III, 295 f. (11. Jahrh.) und oft.

meshandwerker, verliehen haben könnte, obwohl es im ganzen nicht gerade wahrscheinlich ist.

Die städtischen ·Handwerker nahmen in der Zeit der Gildenmacht zum Teil an deren Aufschwung teil. Sie hatten, wo sie innungsmäßig organisiert waren, oft hohe Zunft-Einkaufsgelder (je nach dem Handwerk bis zu mehreren hundert Mark: — in Indien damals ein kleines Vermögen), aus denen sich in den reichen Preiswerker-Innungen die Erblichkeit der Stellen ebenso entwickelte wie bei den Händlergilden, legten Geldbußen auf, regulierten mit diesen Zwangsmitteln die Arbeit (Feiertage, Arbeitszeit) und schufen vor allem Qualitätsgarantien für die Waren. Allein viele Handwerker befanden sich wie gesagt, offenbar in starker Abhängigkeit von den Händlern, die sie verlegten und im übrigen teilte ihre Selbstverwaltung mit der Entwicklung des Patrimonialismus das Schicksal der Gilden gegenüber der nun vordringenden Kastenorganisation und der Macht der königlichen Bürokratie. Königliche Gildemeister finden sich schon früh, und gerade in den Städten, als Fürstensitzen, kontrollierte der König im fiskalischen Interesse die Handwerke sicherlich zunehmend streng. Diese fiskalischen Interessen mögen mit zur Festigung der Kastenordnung beigetragen haben. Selbstverständlich ist anzunehmen, daß zahlreiche Gilden direkt zu Kasten (oder Unterkasten) sich entwickelten oder auch von Anfang an, als Glieder von Pariastämmen, nicht von ihnen geschieden waren.

Die Handwerkskasten, mindestens die Oberkasten unter ihnen, die Kunsthandwerker, hatten ein festes Lehrsystem. Der Vater, Oheim, ältere Bruder, nimmt die Stellung als Lehrherr und, nach Abschluß der Lehre, als Hausherr ein, dem aller Lohnverdienst abzuliefern ist. Lehre bei einem fremden Meister der Kaste kommt vor, sie geht nach strengen traditionellen Normen vor sich und schließt Aufnahme in die Hausgemeinschaft in sich, mit entsprechender Unterwerfung unter den Lehrer. Der Theorie nach sollte der Lehrling dabei nach den Anweisungen des Silpa Çastra, eines Produkts der Priestergelehrsamkeit, über die Grundlagen der Technik angelernt werden. Die Steinmetzen namentlich galten stellenweise infolgedessen als Literatenkaste und führten den Titel acarya (»Lehrer« = magister) [1].

Die technischen Werkzeuge der indischen Handwerker waren im allgemeinen so einfach, daß wenigstens ein beträchtlicher Teil von ihnen vom Handwerker selbst hergestellt werden konnte. Nichtsdestoweniger genossen sie in manchen Handwerken Fetisch-artige Verehrung und wurden mehrfach noch bis in die Gegenwart am Dasahra-Fest von der Kaste kultisch verehrt. Neben den sonstigen traditionalistischen Zügen der indischen Kastenordnung war diese Stereotypierung der Werkzeuge (der auf dem Gebiet der bildenden Kunst die Stereotypierung der Modelle und die Ablehnung alles Formens

[1]) Mit dieser schwankenden Rangstellung ist für den Occident das bekannte, durch Hasack behandelte Problem der Stellung des »Architekten« in der Zeit des Baues der gothischen Dome in Parallele zu setzen.

nach der Natur entsprach) eines der stärksten Hemmnisse jeder technischen Entwicklung. Bei manchen Bauhandwerken und namentlich allen mit Kultobjekten befaßten Gewerben hatten überdies auch Teile des technischen Prozesses (z. B. das Malen der Augen des Kultbildes) den Charakter einer magisch relevanten Zeremonie angenommen, die nach bestimmten Regeln zu erfolgen hatte. Ueber Aenderungen der Technik wurde oft ein — meist negativ ausfallendes — Orakel eingeholt, so von den Töpfern einmal das der Göttin Bhagavati.

Wie alt in den einzelnen Gebieten die strenge Kastenabgeschlossenheit der einzelnen Königs- und der Stadthandwerke war, wird sich im einzelnen schwerlich ermitteln lassen. Betrieb mehrerer Handwerke nebeneinander findet sich [1]), daneben aber — und zwar als Regel — strenger erblicher Kundschaftsschutz. —

Die unterste Kastenschicht endlich, welche als schlechthin rituell unrein und infizierend galt, umfaßt zunächst eine Anzahl Gewerbe, welche fast überall als verachtet galten, weil sie sich mit physisch schmutzigen Diensten befassen: — so die des Straßenfegers und ähnliche, — ferner eine Anzahl solcher, welche aus zwingenden rituellen Gründen für den Hinduismus unrein sein mußten, wie die der Gerber und Lederarbeiter, und endlich einige Gewerbe, welche in den Händen von wandernden Gastarbeitern lagen. Aber es wäre nun äußerst verkehrt, zu glauben: die drei hier unterschiedenen Schichten der Gewerbe: ursprünglich städtische oder königliche Handwerker, ursprünglich ländliche Dorfhandwerker, ursprüngliche Gastgewerbe, fielen auch nur annähernd vollständig in die drei kastenmäßigen Rahmen der Satçudra, gewöhnlichen Çudra und und unreinen Kasten hinein, sofern man nur von den spezifisch rituell bedingten Ausnahmen (wie z. B. den Ledergewerben) absehe. Auch außerhalb der direkt oder indirekt rituell bedingten Durchbrechungen jener Regel bietet dazu die Kastengliederung ein viel zu buntes und irrationales Bild. Sehr zahlreiche Fälle zunächst unerklärlichen Kastenranges sind durchaus nur konkret historisch aufzuklären. Für zahlreiche andere lassen sich allgemeine Gründe angeben, auf denen die Degradation oder Hebung einer Kaste oder Unter-Kaste zu beruhen pflegt. Diese hängen aber mit den Anlässen zusammen, aus denen überhaupt Kasten und Unter-Kasten neu entstehen oder ihren Charakter ändern, und wir kommen damit nach diesem Ueberblick über die tatsächliche Kastenrangordnung wieder auf die allgemeinen Verhältnisse zurück.

Die Bearbeiter des englischen Zensus unterscheiden mit Recht zwei Grundtypen von Kasten: »tribal castes« und »professional castes«, Stammes- und Berufs-Kasten. Ueber die ersteren ist schon früher Einiges gesagt und hier nur hinzuzufügen: daß

[1]) Beispiel: Vereinigung von Holz- mit Stein- und Metall-Arbeit in North Jaipur, nach der von Coomaraswamy a. a. O. S. 56 zitierten Beobachtung von Col. Hendley, Indian Jewellery p. 153.

die Zahl derjenigen Kasten, welche mit überwiegender Wahrscheinlichkeit auf hinduisierte Stämme und Gastvölker dem Ursprung nach historisch zurückgedeutet werden müssen, außerordentlich groß ist. Sie vornehmlich machen das Bild der Kastenrangordnung so überaus irrational. Denn es ist klar, daß ein Stamm, welcher bei der Hinduisierung auf eigenem Bodenbesitz ansässig war, unter sonst gleichen Umständen einen wesentlich höheren Rang behaupten mußte, als ein hinduisierter reiner »Paria«-Stamm, und daß ein Stamm, welcher Reisläufer und Söldner gestellt hatte, darin noch günstiger fuhr. Kenntlich ist eine »Stammeskaste« an der Art des Namens — doch haben nicht wenige Stämme bei der Hinduisierung Berufs-Namen angenommen —, ferner daran, daß (oft) ein gemeinsamer Ahne angegeben wird (bei den echten oberen Kasten pflegen Ahnherrn der Unterkasten zu figurieren), ferner oft an Resten totemistischer Organisation, an dem Festhalten von Stammesgöttern und, vor allem, Stammespriestern als Kastenpriestern, endlich an ausgesprochen örtlicher Rekrutierung aus bestimmten Gebieten. Die beiden letztgenannten Merkmale sind jedoch nur dann wichtig, sofern noch das eine oder andere der sonstigen Kennzeichen vorliegt: denn es gibt auch reine Berufskasten von ziemlich streng örtlicher Rekrutierung und mit eigenen Priestern. Ferner ist die Endogamie bei Stammeskasten oft laxer entwickelt und pflegen sie, je näher sie dem Charakter als »Stamm« noch stehen, desto weniger exklusiv in bezug auf die Eingliederung von Kastenfremden zu sein. Reine Berufskasten sind in all diesen Dingen, im allgemeinen wenigstens, die exklusivsten, ein Beweis, daß die rituelle Kastenexklusivität zwar durch ethnische Fremdheit mitbedingt, aber keineswegs nur deren religiöse Projektion ist. Am deutlichsten ist die Stammeskaste als solche da kenntlich, wo von mehreren Kasten des gleichen Berufs eine oder einige neben dem üblichen Berufskastennamen noch einen Stammesnamen führen. In welchem Umfang die Kasten ursprünglich Stammeskasten waren, ist nicht feststellbar. Gerade die niederen Kasten dürften in sehr großem Umfang aus Gast- und Pariastämmen hervorgegangen sein. Immerhin sicherlich nicht alle. Am relativ wenigsten dürften die oberen Handwerke, besonders die städtischen freien und leiturgischen Handwerke und die alten Händlerkasten diesen Ursprung haben. Sie sind wahrscheinlich meist Produkte ökonomischer Spezialisierung, Besitz- und Arbeits-

Differenzierung und nur, daß diese zur »Kasten«-Bildung führte, ist das Spezifische und Erklärungsbedürftige der indischen Entwicklung.

Anders als durch Rezeption von Stämmen in die Kastenordnung kann sich diese nur durch Kasten s p a l t u n g modifizieren.

Eine solche Kastenspaltung, welche stets in der Ablehnung des Konnubium und der Kommensalität (ganz oder teilweise) sich ausdrückt, kann zunächst durch O r t s w e c h s e l von Kastenmitgliedern erfolgen. Denn dieser macht die Fortgewanderten der Verletzung der rituellen Kastenpflichten verdächtig oder schließt mindestens die Kontrolle der Korrektheit aus[1]. Wie nur der indische Boden und nur soweit als die richtige Kastenordnung auf ihm besteht, rituell heiliger Boden sein kann, so gilt der strengen Observanz selbst innerhalb Indiens der Ortswechsel, der in eine Umwelt anderen Rituals führt, als bedenklich und sogar schon das Reisen als nur in Fällen der Notwendigkeit unbedenklich. Die Binnenwanderung in Indien ist deshalb noch heute wesentlich geringer, als bei den starken Umwälzungen der ökonomischen Verhältnisse an sich zu erwarten wäre. Mehr als neun Zehntel der Bevölkerung wohnen im Distrikt ihrer Geburt und nur die alte Dorf-Exogamie führt regelmäßig zu Umsiedelungen in ein anderes Dorf. Dauernde Uebersiedelung von Kastenmitgliedern nach anderen Orten hat sehr regelmäßig die Abspaltung neuer Unterkasten zur Folge, indem die zurückbleibenden Kastenmitglieder die Nachfahren der Fortgewanderten nicht mehr als voll gelten lassen.

Da die Wanderung des hinduistischen Systems sich vom oberen Ganges aus nach Osten zu vollzog, so sind im allgemeinen, unter sonst gleichen Bedingungen, die östlichen Unterkasten einer Kaste geringer angesehen als die westlichen.

Kasten spalten sich ferner, sobald ein Teil der Kastenmitglieder im Gegensatz zu anderen irgendwelche rituelle Vorschriften als fernerhin nicht für sich bindend anerkennt oder umgekehrt rituelle Pflichten neu auf sich nimmt. Beides kann verschiedene Gründe haben, nämlich 1. Sektenzugehörigkeit, welche von bestimmten rituellen Vorschriften entbindet oder neue auferegt. Der Grund ist nicht allzu häufig. 2. Besitzesdifferenzierung,

[1] Das Wanderleben der Viehzüchter trug auch dazu bei, ihren Rang zu drücken. Ueber das Reisen der Händler s. oben Note 4, S. 50.

welche die vermögenden Mitglieder veranlaßt, Ritualpflichten höherer Kasten auf sich zu nehmen, um fortan mit diesen oder jedenfalls höher als bisher zu rangieren. Dafür ist der Abbruch des Konnubium und der Kommensalität mit den bisherigen Kastengenossen Vorbedingung. Es ist heute eine ziemlich häufige Erscheinung, daß bloße Besitzdifferenzierung zum Anlaß genommen wird, die Gemeinschaft zu sprengen. 3. Wechsel der Beschäftigungsart. Nach strenger Observanz kann nicht nur jeder Uebergang zu einer anderen als der traditionellen Beschäftigungsart, sondern unter Umständen ein bloßer Wechsel der Arbeitstechnik Grund für die in der Tradition bleibenden werden, die Gemeinschaft als abgebrochen anzusehen. Wenn nun auch in der Praxis diese Folge keineswegs immer eintritt, so ist doch dieser Grund einer der häufigsten und praktisch wichtigsten Anlässe aller Spaltungen. 4. Erschütterung der rituellen Tradition bei einem Teil der Genossen, welche die strenge Observanz zur Aufkündigung der Gemeinschaft veranlaßt.

Auch heute können ferner Kasten durch rituell unzulässigen zwischenkastlichen Geschlechtsverkehr entstehen. Nach der klassischen Theorie waren bekanntlich alle unreinen Kasten aus Kastenmischlingen entstanden. Das ist natürlich durchaus unhistorisch. Allein für die Kastenentstehung durch Kastenmischung, also durch Konkubinat, gibt es auch jetzt noch Beispiele. Endlich kommt Spaltung auch einfach als Folge von inneren Streitigkeiten über gleichviel welche Anlässe vor, sofern eine Schlichtung nicht gelingt. Doch gilt dieser Grund als mißbilligenswert und gern werden angebliche rituelle Verstöße des Gegners vorgeschoben.

Die uns am meisten interessierenden Entstehungsgründe neuer Kasten und Unterkasten sind die ökonomischen: Besitzdifferenzierung und Berufswechsel oder Wechsel der Technik. Es darf mit Bestimmtheit angenommen werden, daß die Besitzdifferenzierung — einen legalen Berufswechsel gab es nur in Form der »Notberufe« — früher, unter den nationalen Dynastien, weit weniger häufig diese Folge hatte, als in neuester Zeit. Denn die Macht der Brahmanen, die damals ungleich größer war, setzte sich überall für die Erhaltung der einmal eingelebten Kastenordnung ein. Konnte die Festigkeit der Kastenordnung damals die Entstehung von Besitzdifferenzierung nicht hindern, so um so mehr die Entstehung neuer, vom Kastenstandpunkt

beanstandeter Arbeitstechnik und den Berufswechsel. Beides war rituell gefährlich. Es ist selbst heute der Umstand, daß neue Berufe und Techniken eigentlich die Bildung von neuen Kasten oder Unterkasten bedingen, schon rein an sich ein starkes Hemmnis gegen Neuerungen und zugunsten der Tradition, mag auch noch so oft die heute übermächtige Entwicklung des importierten Kapitalismus darüber hinweggehen.

Alle historischen Anzeichen sprechen dafür, daß die eigentliche strenge Kastenordnung auf dem Boden der Berufskasten ihren ursprünglichen Sitz hatte. Zunächst schon die geographische Verteilung zwischen Stammes- und Berufskasten. Ob eine Kaste ursprünglich aus ethnischer Differenz oder aus gentilcharismatischer Berufsdifferenzierung entstanden ist, kann freilich, für ältere Kastenbildungen zumal, nur selten sicher gesagt werden [1]. Immerhin ist soviel ersichtlich, daß auf dem spätern Eroberungsgebiet Ostbengalens und im Süden die als ursprüngliche Stammeskasten erkennbaren Kasten an relativer Zahl und Bedeutung gegenüber den Berufskasten ungleich stärker vertreten sind als auf dem klassischen Boden des mittleren Nordindien, wo der nachweisliche oder vermutliche Ursprung aus gentilcharismatischen Berufsklassen ohne ethnische Differenz sich relativ wesentlich stärker vertreten findet als dort [2]. Ferner sind gerade die Berufskasten und insbesondere die des Gewerbes — neben den reinen Bauernkasten, bei denen ja diese Erscheinung wesentlich selbstverständlicher erscheint — Träger der strengen Kastensonderung und Tradition. Dies äußert sich heute vornehmlich in dem noch immer sehr starken Festhalten dieser Berufskasten — die darin nur von einigen sehr alten Paria-Stämmen übertroffen werden — an der überlieferten Beschäftigung [3]. Natürlich gibt es nicht wenige

[1]) Eine typische »Berufskaste« ist in Bengalen z. B. die alte Schmiedekaste der Lohars, die zweifellos ethnisch gemischt zusammengesetzt sind.

[2]) Vgl. zu all diesen Fragen den ganz vortrefflichen Generalbericht (von Gait) im C. R. 1911 Vol. I, p. 377 ff.

[3]) Im Weichbild der traditionslosen Großstadt Calcutta hatten von den Hindukasten die Wäscher mehr als 80%, die hinduistischen Fischer-, Gassenkehrer-, Korbflechter-, Süßbäcker- und Hausdienerkasten, aber auch eine Goldschmiedekaste, mehr als 50% im traditionellen Beruf stehende Zugehörige, während von den Schreibern (Kayastha) nur 30% »clercs«, von den Brahmanen aber nur 13 % Priester, Lehrer, pandits und Köche waren (nach C. R. 1901 Vol. VII, Bericht von Blackwood, p. IV). Von den alten Weberkasten (Tanti) standen — infolge der europäischen Konkurrenz — nur 6% im Beruf.

Berufskasten, denen die vernichtende Konkurrenz der europäischen und jetzt auch der indischen kapitalistischen Industrie die Fortexistenz im bisherigen Erwerbszweig überhaupt oder doch auf der Grundlage des Handwerks schlechthin unmöglich gemacht hat. Aber wo dies nicht der Fall ist, sind die Prozentsätze der im traditionellen Beruf verbliebenen Angehörigen gewerblicher Kasten in Anbetracht der grundstürzenden Umwälzungen der Wirtschaft doch oft außerordentlich hohe. In die spezifisch modernen Arbeitsgelegenheiten, insbesondere der Großindustrie, sind wenigstens zum überwiegenden Teil nicht die alten gewerblichen Kasten, sondern weit mehr als diese: Zuwanderer vom Lande, deklassierte und Paria-Kasten und deklassierte Mitglieder gewisser höherer Kasten eingeströmt. Das moderne kapitalistische Unternehmertum, soweit es überhaupt indischer Provenienz ist, und die kaufmännischen und höheren Angestellten rekrutieren sich außer aus gewissen alten Händlerkasten offenbar sehr stark — und bei dem Charakter der modernen Kontorarbeit und ihren Bildungsanforderungen ganz begreiflicherweise — auch aus Litteratenkasten, welche schon vorher in der Berufswahl vielseitiger waren als die gewerblichen Kasten [1]).

Der Traditionalismus der gewerblichen Kasten ruht ökonomisch nicht nur auf der Abgrenzung der einzelnen Produktionszweige gegen einander, sondern auch heute noch sehr oft auf der Sicherung der Nahrung der einzelnen Kastenmitglieder vor gegenseitiger Konkurrenz. Absolut geschützt war und ist ja in dieser Hinsicht der zum alten »Dorfstab« gehörige, auf Gartenland und Deputat gesetzte Handwerker. Aber das Prinzip des Kundschaftsschutzes, der Garantie der jajmani-Beziehung, greift weit über sie hinaus und ist noch jetzt in einer ganzen Anzahl gewerblicher Kasten streng durchgeführt. Wir lernten diesen jajmani-Schutz bereits bei den Brahmanen kennen, und die Wortbedeutung (»Opfergeber«) zeigt, daß der Begriff in den Verhältnissen dieser Kaste seinen Ursprung hat und etwa mit »persönlicher Sprengel« zu übersetzen wäre. Bei den Brah-

[1]) Zahlen darüber s. weiter unten Anm. 1, S. 113. An der Verwaltung beteiligen sich in der Provinz Bombay die wichtigsten Kasten in folgender Reihenfolge der Intensität: Prabhu (alte Beamtenkaste) 27% der Kastenangehörigen, Mahars (Dorfbeamte) 10%, Brahmanen 7,1%, Lohana (vornehme Händler) 5,8 % Bhatia(Händler) 4,7%, Vania (große alte Händlerkaste) 2,3%, Radschputen 2% derselben, alle anderen Kasten unter 1% ihrer Mitglieder.

manen schützt ihn wesentlich die Etikette des Standes, bei manchen andern Kasten ist er durch die Kastenorganisation garantiert und zwar — wie immer in Indien — erblich (gentilcharismatisch). Der Chamar erhält erblich von bestimmten Familien das gefallene Vieh und liefert ihnen das Leder für den Schuh- und sonstigen Bedarf, während zugleich sein Weib Hebamme des gleichen Kundenkreises ist. Die Bettlerkasten haben bestimmte Bettelbezirke, wie etwa unsere Kaminfeger (nur: erblich), der Nai ist für seine erblichen Kunden Barbier, Manikurist, Pedikurist, Bader und Zahnarzt[1]), der Bhangi Gassenkehrer bestimmter Bezirke. Von mancher Kasten — so den Dom (Hausdienern und Bettlern) und Bhangi — wird berichtet[2]), daß die Kundschaft veräußerlich geworden und oft Teil der Mitgift ist. Der Einbruch in die fremde Kundschaft gilt, wo die Einrichtung besteht, noch heute als Exkommunikationsgrund.

Die alten gewerblichen Kasten sind aber nicht nur Träger eines strengen Traditionalismus, sondern, im allgemeinen, auch Träger der strengsten rituellen Kasten-Exklusivität. Nirgends ist Endogamie und Ausschluß der Kommensalität strenger durchgeführt als gerade bei ihnen. Und zwar keineswegs nur im Verhältnis der Kasten höheren Ranges zu den niedriger stehenden. Vielmehr meiden die unreinen Kasten unter einander die infizierende Berührung des Ungenossen ganz ebenso streng wie die reinen Kasten es ihnen gegenüber tun, ein Beweis, daß diese gegenseitige Exklusivität vorwiegend nicht soziale, sondern rituelle, in dem alten Gast- und Pariavolks-Charakter zahlreicher dieser Kasten wurzelnde Gründe hat. Gerade unter den alten Gewerbekasten und zum Teil gerade unter dem unreinen Kasten finden sich hinduistisch besonders korrekte Gemeinschaften.

Der hochgradige Kasten-Traditionalismus gerade zahlreicher gewerblicher und darunter gerade auch niederer Kasten ist, außer durch einen wichtigen, später zu erörternden religiösen Grund, bedingt durch die bei ihnen besonders oft sich findende straffe Organisation der Kaste oder — in der Regel — der Unterkaste. Denn diese ist der normale Träger der Organe der Kastendisziplin, von denen nunmehr zu reden ist.

Die Kastenorganisation entspricht der alten Dorfgemeinde

---

1) Diese letzten beiden Tätigkeiten degradieren rituell.

2) Blunt im C. R. 1911 für die United Provinces und Oudh (altklassischer Hinduboden!) p. 223, woher die obigen Notizen entnommen sind.

mit ihrem erblichen Dorfhaupt und ihrem Rat von Sippen- oder Familien-Häuptern [1]). Die Erblichkeit des Dorfhauptes war nie eine absolute, sondern nur gentilcharismatisch. Bei mangelnder Eignung konnte das Dorfhaupt zwar unter Umständen abgesetzt werden, die Wahl des Nachfolgers pflegte sich aber an die gleiche Familie zu halten. Dies gentilcharismatische Prinzip durchzog, sahen wir, alle in Indien vorkommenden Organisationen, vom politischen Gemeinwesen — wo die strenge Primogenitur erst später heiliges Recht geworden ist — bis zur Gilde, deren Vorstand und Aelteste (Schreschthi) in aller Regel ebenfalls gentilcharismatisch erblich waren und geblieben sind. So auch in der Kaste mindestens für den Vorsteher: Sar panch, zuweilen — aber nicht immer — noch für die Mitglieder des »panchayat«. Der Umstand, daß alles, was ursprünglich als ökonomische oder amtliche Leistung für die »Gemeinschaft« existierte, im indischen Dorf von jeher erblich angesiedelten Deputatisten oblag, hat wohl zur Uebernahme und Erhaltung dieses Zustands, der ja auch anderwärts z. B. im vorderasiatischen Orient in hellenistischer Zeit bei Handwerkern inschriftlich bezeugt ist, beigetragen. Daneben vielleicht eine königliche Beleihung der für die einzelnen Gewerbe und ihre Leistungen verantwortlichen Personen mit ihren Stellen in der Zeit der großen hinduistischen Patrimonialkönigtümer. Aber entscheidend war doch das alte alles beherrschende Prinzip des Gentilcharisma und seine Stützung durch die Brahmanen. Gerade in religiösen Organisationen ist ja, noch mehr als in politischen, der Gedanke der »Wahl« des Oberhauptes in unserem heutigen Sinn nirgends urwüchsig. Was uns als »Wahl« erscheint, war stets pflichtschuldige Anerkennung oder Akklamation eines Trägers des persönlichen oder des Gentilcharisma. Die alte Stellung der »Aeltesten« in der reformierten Presbyterialverfassung war noch charis-

[1]) Mit großem Nachdruck wird heute (z. B. von Mc. Gregor im Census Report 1911 für Bombay Vol. VII p. 200) die Existenz eines Dorf-panchayat überhaupt bestritten. Es gebe nur Kasten-panchayats und darunter solche der, normalerweise, in einem Dorf zusammengesiedelten Bauern gleicher Kaste. Es kann sich, soviel aus dem im kontinentalen Europa zugänglichen Material ersichtlich ist, wohl nur um die Frage handeln, ob die in zahlreichen Dörfern unter den Dorfgenossen (»Vollbauern«) bestehenden panchayats ihren Ursprung in der Kaste haben oder ob früher einmal die Kasteninstitution der Dorfinstitution irgendwie nachgebildet wurde. Die Existenz eines dem panchayat entsprechenden, Rechtsfälle entscheidenden, Komitees in den Dörfern scheint für die klassische Zeit genügend bezeugt (Manu Samh. XII, 1087).

matisch. Die Verfassung unserer »Synodalordnungen« ist dagegen schon dem modernen Repräsentativgedanken entsprungen. So scheinen auch in Indien die jetzt mehrfach vorkommenden »sabha's« (Kasten-Versammlungen aller Mitglieder oder doch aller Familienhäupter), modernen Ursprungs [1]). Die Sprengel der panchayat sind in aller Regel örtlich begrenzte Gebiete. Interlokale Zweckverbände oder Kartelle für die Erledigung bestimmter Geschäfte kommen innerhalb der Kasten vor. Gilden als Teile von Kasten oder als Verbände von Kasten finden sich in Resten, ebenso aber auch Ueberlebsel von Gilden, welche Kasten-Ungenossen umfaßten. Es gibt, aber nur als Ausnahme, Zentralorganisationen ganzer Kasten, welche als den panchayat übergeordnet gelten. Am meisten in Gebieten, welche seit langer Zeit einheitliche politische Reiche gebildet haben, wie umgekehrt die örtliche Kastenzersplitterung da am größten ist, wo die politische Einheit am meisten gefehlt hat.

Welche sachliche Zuständigkeit hat nun das panchayat (oder die ihm entsprechende Instanz)? Das ist sehr verschieden. Für die Gegenwart bilden jedoch keineswegs Berufsfragen den Schwerpunkt: die Kaste (Unter-Kaste) fungiert heute keineswegs der Hauptsache nach als »Zunft« oder »Gewerkverein«. Sondern die Masse des Stoffs bilden rituelle Fragen. Der Zahl nach steht an erster Linie jede Art von Ehebruch oder anderen Verstößen gegen die intersexuelle rituelle Etikette, dann die Büßung und Sühnung anderer ritueller Verstöße der Mitglieder, einschließlich vor allem der Verstöße gegen die Regeln vom Konnubium und Kommensalität oder gegen Reinheits- und Speisegesetze. Diese Aufgabe hat sicherlich von jeher eine sehr große Rolle gespielt, weil die Duldung von magischen Frevlern in der Kaste für deren Gesamtheit bösen Zauber nach sich ziehen konnte. Aber allerdings spielen gerade in einer Anzahl alter und besonders fest in der Tradition stehender mittlerer und insbesondere auch niederer Kasten doch die Berufsfragen eine sehr bedeutende Rolle. Zunächst, und selbstverständlich, alle Fälle des Uebergangs eines Mitglieds zu einer rituell degradierenden oder verdächtigen Beschäftigungsart, es handle sich um einen

[1]) Sie beschließen heute z. B. über die Entsendung von Studenten nach Japan, aber auch über die Aenderung wichtiger sozialer Gewohnheiten, z. B. die Aufhebung des Witwenzölibats, ein Gegenstand, der früher durch »Beschlüsse« überhaupt nicht hätte geregelt werden können, sondern nur durch Gutachten der Brahmanen.

neuen Beruf oder eine neue Technik: je nach Umständen kann dies praktisch sehr weit greifen. Aber auch Fälle, die mit dem Ritual nicht zusammenhängen. Vor allem die Verletzung der jajmani-Rechte durch einen Kastengenossen oder durch Uebergriffe von outcastes oder fremden Kasten. Ebenso aber auch die Verletzung sonstiger Kastenrechte durch einen Außenstehenden. Der Umstand, daß gerade alte und besonders traditionalistische Kasten besonders stark in diese ökonomischen Interessen eingreifen, macht es wahrscheinlich, daß diese Seite der Kastenordnung in früheren Zeiten wesentlich universellere Bedeutung hatte. Und daß gerade gewerbliche, und unter diesen viele niederen, Kasten diese Funktion einer Zunft oder — je nachdem — eines Gewerkvereins übernahmen, erklärt sich einerseits aus der typischen Interessenlage des Handwerks und der gelernten Arbeiter, und erklärt andererseits, zu einem Teil wenigstens, die häufig besonders ausgeprägte Kastentreue gerade solcher niederen Kasten. Nichtzahlung von Schulden, Vermögensteilungen und Bagatellprozesse unter Mitgliedern sind heute nicht mehr allzu häufige Gegenstände. Gelegentlich findet sich aber, daß die Kaste Mitglieder zu hindern sucht, gegen einander Zeugnis abzulegen. Aber die große Mehrzahl der Fragen sind ritueller Art, und zwar finden sich darunter gelegentlich recht wichtige Angelegenheiten. Dies scheint heute in erheblicher Zunahme: die Macht der panchayats und sabha's auf diesem Gebiet ist im Steigen, und es ist in Wahrheit ein charakteristischer Teil der langsam fortschreitenden Emanzipationsbewegung von der Macht der Brahmanen, der sich in diesen scheinbar so archaistischen Geschäften der Kasten äußert. Die Befassung damit bildet das hinduistische Aequivalent für das Streben nach kirchlicher »Gemeinde-Autonomie« im Occident.

Die Zwangsmittel der Kastenorgane sind Dritten gegenüber der Boykott, den eigenen Genossen gegenüber Geldbußen und Verurteilung zu ritueller Entsühnung, im Fall der Weigerung und schweren Fällen von Verletzungen der Kastennormen Exkommunikation (bahishkara). Sie ist (heute) keine Ausstoßung aus dem Hinduismus, sondern aus der einzelnen Kaste. In ihren Folgen kann sie freilich darüber hinaus wirken, z. B durch Boykott gegen jeden Dritten, der die Dienste eines exkommunizierten Kastenmitglieds noch in Anspruch nimmt. Die Mehrzahl der panchayats (und der entsprechenden sonstigen

Organe) fassen heute ihre Beschlüsse selbständig, ohne Zuziehung der Çastris und Pandits, die als fakultativ gilt. Einige, und zwar auch niedere, Kasten freilich kennen noch heute einen Rechtszug an einen der heiligen Stühle (Klöster in Sankeschwar oder Schringeri). Eine autonome Satzung neuer Rechtsnormen durch eine Kaste kam nach althinduistischen Begriffen nicht in Frage. Heiliges Recht kann überall nur offenbart oder als von jeher bestehend neu »erkannt« werden. Aber das heutige Fehlen einer hinduistischen politischen Zwangsgewalt und die dadurch bedingte Schwächung der Stellung der Brahmanen hat dahin gewirkt, daß tatsächlich gelegentlich Rechtssatzung, korrekter Weise unter der Form der Rechtserkenntnis, autonom erfolgt. Wie in den Kastenrang-Usurpationen macht sich auch hier der Wegfall der politischen, patrimonial-kirchenstaatlichen Struktur der alten Königreiche deutlich in der Richtung langsamer Erschütterung der Kastentradition fühlbar.

Bei den Stammeskasten ist, je weniger durchgreifend ihre Hinduisierung ist, desto öfter die typische Kastenorganisation durch Reste der alten Stammesverfassung ersetzt, was uns hier im einzelnen nicht interessieren soll.

Die hohen Kasten endlich, namentlich Brahmanen und Radschputen, entbehren auch in ihren Unterkasten oft jeder einheitlichen Dauerorganisation, und zwar von jeher, soviel bekannt. Es treten, wenn dringende Fälle vorliegen — etwa ein gröblicher Ritualverstoß eines Mitglieds — für den Einzelfall die nach altem Brauch dazu berufenen Häupter der Math's (Klöster) zusammen, oder neuerdings auch Versammlungen der betreffenden Kastenabteilung. Für die Brahmanen ist selbstverständlich, daß die aus ihnen hervorgehenden Çastris und Pandits, die Hochschulen und Maths (Klöster) mit anerkanntem Ruf als Mittelpunkte heiliger Studien und die von alters her anerkannten heiligen Stühle ihre Autorität zu wahren im allgemeinen imstande sind. Aber die alte Konkurrenz der Veda-Schulen, der philosophischen Schulen, Sekten und Asketen-Orden gegen einander, und die Gegensätze der alten vornehmen Brahmanengeschlechter einerseits gegen die durch Usurpation allmählich zu Brahmanen aufgestiegenen, andererseits gegen die durch Degradation zu Brahmanen niederen Rechts gewordenen Schichten und Unterkasten erzeugen doch tiefe Spannungen

und begrenzen nach innen das nach außen, als Standesbewußtsein, starke Solidaritätsgefühl. Bei den Radschputen ersetzte der starke Einfluß der brahmanischen Hauspriester (purohita) für die Erhaltung der rituellen Korrektheit die fehlenden Kastenorgane. Ein Teil der Unterkasten hat immerhin auch bei ihnen starke Organe und ihr Standesgefühl ist im ganzen kräftig. Die starke Vielseitigkeit der Berufstätigkeit beider Kasten, welche sich freilich im ganzen ziemlich streng innerhalb der Schranken des rituell Zulässigen hält, ist, wie die erwähnten Notberufe bei Manu genügend zeigen, schon sehr alt. Daß die reinen Schreiber-Kasten, Produkte des Patrimonialismus der indischen Königreiche, dessen historischer Einfluß in ihnen in die Gegenwart hineinragt, im Gegensatz zu den alten sozialen und feudalen Aristokratien zwar hohe Kastenrangprätensionen, aber ungleich weniger Standesgefühl besitzen — wie ihre heutige Berufsgliederung ergibt — ist leicht verständlich. In den Händlerkasten existieren Reste der alten Gilden, im übrigen ist ihre Organisation heute weit weniger straff als, allem Anschein nach, unter den einheimischen Fürsten, welche die ökonomischen und speziell die städtischen Kasten, aber auch Paria-Völker oft als Träger leiturgischer Pflichten und entsprechender Monopolrechte benutzten. —

Wir können damit diesen trotz aller Länge unvermeidlich höchst unvollständigen Abriß des Kastensystems abschließen und nach seinen Wirkungen auf die Wirtschaft fragen. Da diese wesentlich negativer Art und also mehr zu erschließen als induktiv zu ermitteln sind, können darüber nur wenige Allgemeinheiten gesagt werden. Uns geht hier nur das an: daß diese Ordnung ihrem ganzen Wesen nach durchaus traditionalistisch und antirational wirken mußte. Nur darf man die Gründe dafür nicht an falschen Stellen suchen.

K. Marx hat die eigenartige Stellung des indischen Dorfhandwerkers: — seine Angewiesenheit auf feste Deputate statt auf Marktabsatz — als Grund der spezifischen »Stabilität asiatischer Völker« bezeichnet. Mit Recht. Aber es gab neben dem alten Dorfhandwerker den Händler und den Stadthandwerker, diesen als Marktarbeiter oder als ökonomisch abhängig von den Händlergilden wie im Occident. Zwar ist Indien immer ganz vorwiegend ein Land der Dörfer geblieben. Aber die Anfänge der Städte waren auch im Occident, im Binnenland zumal,

bescheiden, und die Stellung des städtischen Markts war in Indien in vielen Punkten, durch die Fürsten, »merkantilistisch« in ähnlichem Sinn geregelt, wie in den Territorialstaaten der beginnenden Neuzeit. Es ist also, soweit die soziale Gliederung in Betracht kommt, jedenfalls nicht gerade nur die Stellung des Dorfhandwerkers allein, sondern auch die Kastenordnung als Ganzes als Träger der Stabilität anzusehen. Nur darf hier die Wirkung nicht allzu unmittelbar gedacht werden. Man könnte etwa glauben: die rituellen Kastengegensätze hätten die Entstehung von »Großbetrieben« mit Arbeitszerlegung in der gleichen Werkstätte unmöglich gemacht und darin liege ein entscheidendes Moment. Dies ist nicht der Fall. Das Kastenrecht hat sich den Notwendigkeiten der Arbeitsvereinigung in Werkstätten gegenüber ebenso nachgiebig gezeigt wie den Bedürfnissen der Arbeitsvereinigung und des Dienstes im vornehmen Haushalt. Rituell rein, sahen wir, waren alle für die Oberkasten nötigen Hausbediensteten. Der Grundsatz: »Die Hand des Handwerkers ist in seinem Beruf immer rein« [1]) bedeutete eine ähnliche Konzession an die Notwendigkeit, sich von außerhäuslichen Lohnwerkern und Störern Anbringungs-, Reparatur- und andere Arbeiten oder persönliche Dienste leisten lassen zu können. Ebenso aber galt auch die Werkstatt [2]) (das Ergasterium) als rein, und einer Miteinanderverwendung verschiedener Kasten im gleichen Arbeitssaal hätte mithin rituell nichts im Wege gestanden, so wenig wie das Zinsverbot im Mittelalter als solches die Entwicklung des Erwerbskapitals, welches gar nicht in Form der Anlage gegen festen Zins auftrat, gehindert hat. Nicht in solchen Einzelschwierigkeiten, welche jedes der großen Religionssysteme in seiner Art der modernen Wirtschaft in den Weg stellte oder zu stellen schien, lag der Kern der Hemmung. Sondern im »Geist« des ganzen Systems. Wenn es in der Neuzeit zwar nicht immer ganz leicht, aber eben doch schließlich möglich gewesen ist, indische Kastenarbeiter in moderne Fabriken einzustellen und vorher schon: die Arbeit auch der indischen Handwerker kapitalistisch in den auch sonst in Kolonialgebieten dafür üblichen Formen auszunützen, nachdem einmal der moderne

[1]) Baudhayana's Rechtsbuch I, 5, 9, 1. Ebenso alle öffentlich zum Verkauf gestellten Waren.

[2]) Bandhayana I, 5, 9, 3. Rituell rein sind Minen und alle Werkstätten mit Ausnahme derjenigen für Alkohol-Destillation.

Kapitalismus als fertige Maschinerie aus Europa importiert werden konnte, so muß es doch als der Gipfel der Unwahrscheinlichkeit erscheinen, daß auf dem Boden des Kastensystems die moderne Organisationsform des gewerblichen Kapitalismus jemals entstanden wäre. Ein Ritualgesetz, bei welchem jeder Berufswechsel, jeder Wechsel der Arbeitstechnik rituelle Degradation zur Folge haben konnte, war sicherlich nicht geeignet, aus sich ökonomische und technische Umwälzungen zu gebären oder ihnen auch nur das erstmalige Aufkeimen in seiner Mitte zu ermöglichen. Der an sich große Traditionalismus des Handwerkers mußte dadurch aufs äußerste gesteigert werden und allen Versuchen des Handelskapitals, vom Boden des Verlags aus die gewerbliche Arbeit zu organisieren, mußte ein wesentlich schärferer Widerstand begegnen als im Occident. Die Händler selbst blieben in ihrer rituellen Abgeschlossenheit in den Banden des typischen orientalischen Händlertums, welches nirgends aus sich eine moderne kapitalistische Organisation der Arbeit geschaffen hat: so als wenn lauter verschiedene, gegen einander und gegen Dritte rituell exklusive Gastvölker wie die Juden neben einander in einem Wirtschaftsgebiet ihrem Erwerb nachgehen würden. Man hat manche der großen hinduistischen Händlerkasten, so namentlich die Vania, die »Juden Indiens« genannt, und in diesem negativen Sinn auch mit Recht. Sie waren zum Teil Virtuosen skrupellosen Erwerbs, und namentlich manche früher als sozial degradiert geltende oder unreine und deshalb besonders wenig durch (in unserem Sinne) »ethische« Ansprüche an sich selbst belastete Kasten zeigen heute ein bedeutendes Tempo der Vermögensakkumulation. Sie konkurrieren darin mit einigen Kasten, die früher die Stellungen der Schreiber, Beamten oder Steuerpächter und ähnliche Chancen des politisch bedingten Erwerbs, wie sie in Patrimonialstaaten typisch sind, monopolisierten. Auch aus den Händlerkasten ist ein Teil der kapitalistischen Unternehmer hervorgegangen. Aber — wie gelegentlich schon bemerkt — nur soweit sie die heute dafür erforderliche »Bildung« sich aneigneten, vermochten sie darin mit den Literatenkasten Schritt zu halten [1]). Die Intensität der Erziehung zum Händlertum ist bei ihnen, soviel die Berichte erkennen lassen, teilweise so stark, daß ihre spe-

[1]) Ueber die Beziehung der indischen Sekten und Erlösungsreligionen zu den Bank- und Handelskreisen Indiens wird später gesprochen.

zifische »Begabung« dafür keineswegs auf »Anlage« beruhen muß [1]). Daß sie aber aus sich den rationalen Betrieb des modernen Kapitalismus hätten schaffen können, dafür liegt kein Anzeichen vor. Vollends aus den Kreisen des ganz traditionalistischen indischen Gewerbes wäre er zweifellos nie entstanden. Dabei ist aber der hinduistische Handwerker dennoch notorisch überaus arbeitsam; er gilt insbesondere als wesentlich arbeitsamer als der indische Handwerker islamitischen Glaubens. Und auf das Ganze gesehen, entwickelte die hinduistische Kastenorganisation innerhalb der alten Berufskasten vielfach eine sehr hohe Intensität der Arbeit und der Besitz-Akkumulation. Das Erstere mehr im Handwerk und in einzelnen alten landwirtschaftlichen Kasten, von denen übrigens namentlich die Kunbi's (z. B. in Südindien) auch an Besitzakkumulation und zwar heute auch in modernen Formen Beträchtliches leisten.

Unter der englischen Verwaltung und direktem starkem Anreiz dazu ist der moderne gewerbliche Kapitalismus, die Fabrik insbesondere, in Indien eingezogen. Aber — vergleichsweise betrachtet — in wie geringem Umfang und mit welchen Erschwerungen! Nach mehreren hundert Jahren englischer Herrschaft gibt es jetzt gegen 980 000 Fabrikarbeiter, also etwa ⅓ % der Bevölkerung. Dabei ist, und zwar auch in den Fabrikindustrien mit den höchsten Löhnen, die Arbeiterrekrutierung schwer [2]); erst die neuesten Arbeiterschutzakte hat die Fabrikarbeit etwas populärer gemacht. Frauenarbeit findet sich, obwohl es (Textil)-Industrien gibt, wo die Frau das Doppelte leisten kann als der Mann, nur spärlich und aus den allerverachtesten Kasten. Die indische Fabrikarbeiterschaft zeigt genau jene traditionalistischen Züge, welche ihr in der Frühzeit des Kapitalismus auch in Europa anhafteten.

Die Arbeiter wollen gern schnell etwas Geld verdienen, um

[1]) Ueber die Schulung zum Handel bei den Baniya's s. den C. R. für Bengalen. Gegen eine Einschätzung der »Naturanlage« spricht ja auch, daß alte Kasten mit starkem Berufswechsel oft in Berufe einströmen, welche in den Anforderungen an die »Naturanlage« psychologisch den denkbar größten Gegensatz zur bisherigen Beschäftigungsart bilden, aber durch die Gemeinsamkeit des Nutzens bestimmter anerzogener Kenntnisse und Fertigkeiten einander nahe stehen. So der früher erwähnte häufige Uebergang der alten Feldmesserkasten — deren Glieder naturgemäß die Wege besonders genau kannten — zum Chauffeurberufe und viele ähnliche Beispiele.

[2]) Sie muß in Kalkutta vielfach von auswärts erfolgen: in einem Dorf der Umgegend spricht kaum $^1/_9$ die Landessprache, das Bengalisch.

sich selbständig zu machen. Erhöhung der Lohnsätze wirkt auf sie nicht im Sinn des Anreizes zu stärkerer Arbeit, oder zu besserer Lebenshaltung, sondern umgekehrt: sie machen dann längere Ferien, weil sie es können oder ihre Frauen behängen sich mit Schmuck. Beliebiges Fortbleiben von der Arbeit versteht sich von selbst und so bald als möglich, zieht sich der Arbeiter mit seinen Spargroschen wieder auf das Heimatdorf zurück [1]). Er ist eben nur »Gelegenheits«-Arbeiter. »Disziplin« im europäischen Sinn ist ihm ein unbekannter Begriff. Trotz eines viermal billigeren Lohnes ist daher die Konkurrenz gegen Europa, da man 2 ½ mal mehr Arbeiter und weit mehr Aufsicht braucht, nur in der Textilindustrie leicht. Ein Vorteil der Unternehmer ist: daß die Kastengeschiedenheit der Arbeiter bisher jegliche Gewerkschaftsorganisation und jeden eigentlichen »Streik« unmöglich gemacht hat. Zwar — wie wir sahen — die Arbeit in der Werkstatt ist »rein« und erfolgt gemeinsam, (nur gesonderte Wasserbecher am Brunnen sind nötig, mindestens je einer für Hindu und Islamiten, und in Schlafstätten schlafen nur Leute gleicher Kaste zusammen) — aber eine Verbrüderung ist hier (bisher) so wenig möglich gewesen wie eine conjuratio der Bürger [2]).

Leider liegen eingehende Angaben über die Einbeziehung der einzelnen Kasten in den modernen kapitalistischen Erwerb — wenigstens für den fremden Bearbeiter zugänglich — nur in dürftigem Umfang vor [3]).

---

[1]) v. Delden a. a. O. S. 96.

[2]) Vgl. v. Delden a. a. O. S. 114—125.

[3]) Moderne »gelernte« Arbeit wird in der Stadt Calcutta anscheinend am stärksten aus den Kasten der Kaivartha (alte Stammeskaste von Bauern und Fischern), Kayasth (Schreiber) und Tanti (alte Weberkaste) rekrutiert, die ungelernte sog. Kuli-Arbeit ebenfalls aus den Kasten der Kaivartha und Kayasth, daneben aus den verachteten Kasten der Goala (Milchmänner, alter Pariastamm) und Chamar (die große unreine Lederarbeiterkaste Bengalens). Auch sonst sind dort die aus ihrem traditionellen Verdienst geworfenen untersten Kasten unter der Kuli-Arbeit am stärksten vertreten. Die eigentlichen Fabrikarbeiter stellen wiederum vor allem die vier Kasten der Tanti (Weber), Kaivartha (Bauern und Fischer), Chamar (Lederarbeiter), Kayasth (Schreiber). Dagegen sind z. B. von den Chhatri (angeblich: Kschatriya, in Wahrheit ein alter Reisläuferstamm) 45% Bauern, »peons« und Hausgesinde, fast keiner im Staatsdienst und in der Industrie. In der Textilindustrie der Provinz Bombay sind beteiligt mit 63% ihres Bestands die Weberkasten, mit 11,7% die Bhatia (altes Gastvolk von Händlern), mit 9,8% die Vani (vornehme Händler), mit 3,8% die Radschputen; die Prabhu (Beamte) und Mahan (Dorfbeamte) mit über 1%, der Rest der Kasten darunter. Die Händler und die zuletzt genannten

Ueber die Einkommensverhältnisse der Hauptkasten (aus anderen Quellen als Amt, Pension und Wertpapieren, Part IV der Income Tax Act), soweit darüber die Zensus-Superintendenten berichtet haben, macht Gait im Generalbericht zum Zensus von 1911 [1]) folgende hier interessierende Angaben:

In Bengalen gibt es rund 23 000 zur Einkommenssteuer aus Wirtschaftserwerb Veranlagte. Die Mohammedaner, 24 Millionen = 51,7% der Bevölkerung, haben nur 3177 aus diesen Steuerquellen Veranlagte, also etwas über $^1/_8$ aller. Fast ebensoviel hat die eine einzige Kayasth-(Schreiber-)Kaste für sich allein, und zwar teils aus Unternehmungen, teils aus »profession«. Nach ihnen kommen die Brahmanen, von denen 50 % der Veranlagten ihr Einkommen aus Unternehmerverdienst beziehen, und, ihnen fast gleichstehend, die Shaha, eine kleine (119 000 Köpfe zählende) Unterkaste der Sunri, welche den Spirituosenhandel monopolisierten. Sie stellen prozentual die Höchstzahl der Veranlagten. Außer ihnen hat nur noch die Oelpresser- und -Händler-Kaste der Teli über 1000 Veranlagte, alle anderen weniger. Der Bericht findet es überraschend, daß die alten Händlerkasten der Gandhabaniks und Subarnabaniks, nach dem Namen zu schließen ursprünglich Spezerei- und bzw. Edelmetallhändler nur mit je 500 Veranlagten vertreten sind; indessen ist das proportional zur Zahl (je zwischen 100 000 und 120 000 Köpfe) doch stärker als die Teli-Kaste (1½ Millionen). Daß eine zu den niedrigen Çudra gerechnete Händlerkaste, wie die Shaha's (deren Wasser von Brahmanen nicht immer genommen wird) unbedenklicher in der Eingliederung in die modernen Erwerbschancen ist, als die Teli (welche in Bengalen mit der Nabasakh-Gruppe rangieren) und die beiden Kasten der Gandhabaniks und Subarnabaniks, welche, vermutlich

Kasten stellen im wesentlichen die Unternehmer (bzw. was die Radschputen anlangt, »Besitzer«). Am Handel (mit Ausschluß der Nahrungsgewerbe) beteiligen sich in der Provinz Bombay von den einzelnen Kasten folgende Prozentsätze (des Kastenbestandes): Brahmanen 3,2%, Vania (alte vornehme Händlerkaste) 24,8%, Bhatia (altes Händler-Gastvolk) 7 %, Radschputen und Mahrathen praktisch 0, Prabhu (Beamte) 9,3 %, Lohana (alte vornehme Händlerkaste im Sindh) 6 %, Weber, Koli (Kleinbauern), Kunbi (Bauern), Mahar (Dorfbeamte) praktisch 0, Pandhari (Palmsaftdestillateure) 2 %. Von den alten Händlerkasten sind erhebliche Bruchteile heut im Nahrungsmittelgewerbe (wohl namentlich im Detailgeschäft) tätig, so 40 % der Vania, 61,3 % der Bhatia, 22,8 % der Lohana, von allen anderen nur wenige und von den vornehmen Kasten praktisch niemand.

[1]) S. 480.

mit Recht, früher Vaiçya-Rang eingenommen zu haben beanspruchen, ist durchaus verständlich, freilich auch für den traditionalistischen Geist des echten alten Hinduismus bezeichnend. Die Ueberlegenheit der Anpassung der dazu überhaupt geeigneten Hindukasten an den rationalen Erwerb gegenüber dem bengalischen Islam tritt deutlich zutage. Diese relative Unterlegenheit des Islam wiederholt sich ebenso in allen anderen Provinzen. Die islamitische Scheikh-Kaste hat hohe Steuerzahler (namentlich im Panjab) wesentlich unter den großen Landrentnern [1]), ebenso wie die Radschputen, Babhans (vornehme Landlord- und Getreide-Großhändler-Kaste) und mehrfach auch die Brahmanen und die den Radschputen nahestehenden Khatri. In Bihar stehen unter den Veranlagten aus kapitalistischem Einkommen die Agarvals (Unterkaste der Kewat, sehr alte Händlerkaste) voran und die Kalvan und Sunri (alte Kasten von Palmsaftdestillateuren) und Teli (Oelpresser) stehen unter den dann Folgenden quantitativ neben den vornehmen Kasten der Brahmanen und Babhans (diese 7 Kasten haben die Hälfte des aus »trade« fließenden steuerbaren Einkommens). Im oberen Gangestal (United Provinces), dem altklassischen Gebiet des Hinduismus, im Panjab und im Süden ist meist die alte Händlerkaste der Baniyas Träger der weitaus größten Einkommen, aus Handel, während im Nordwesten die Khatris — eine alte vornehme, international bekannte Händler- und Schreiber-Kaste, die auch im Grundrenteneinkommen neben den Brahmanen eine bedeutende Rolle spielt, im gewerblichen Einkommen allen voranstehen, die Kayasth aber (im oberen Gangestal) im Verhältnis zu ihrer Zahl überproportional am Einkommen aus »profession« beteiligt sind.

Die Beteiligung des einheimischen — zum Teil ganz gewaltigen — Vermögensbesitzes als »Kapital« in modernen Unternehmungen blieb lange verhältnismäßig gering; in der Jute-Industrie fehlte sie fast ganz. »Schlechte Erfahrungen« nicht nur mit den Unternehmern und Associés, sondern auch mit den Werkmeistern haben es bedingt, daß noch jetzt z. B. in der recht eigentlich indischen, der Jute-Industrie, eigentlich nur die Aufpasser, aber sonst fast niemand, der technische oder

[1]) Rentner überhaupt waren in der Provinz Bombay unter den Kasten der Brahmanen, Prabhu (Beamte), Mahar (Dorfbeamte), Lohana (Händler) am stärksten vertreten.

kaufmännische Funktionen hat, indischer Abkunft ist (es sind meist Schotten: v. Delden, Die ind. Jute-Industrie 1915, S. 86). — Die Jute-Industrie mit durchschnittlich 3420 Arbeitern auf jeden Betrieb ((v. Delden a. a. O. 179) ist die am stärksten zur Großindustrie entwickelte Industrie Indiens.

Die Unterschiede der Intensität des Strebens nach Gelderwerb, vor allem die Begünstigung der vom hinduistischen Standpunkt aus ethisch ungebundeneren Händler (Spirituosen-Händler) und daneben der Literaten, sodann aber die stärkere Neigung des Hindu-Reichtums zu intensiver händlerischer Verwertung gegenüber dem islamitischen tritt deutlich zutage und entspricht der oft berichteten größeren Arbeitsintensität der — dabei traditionalistischeren — hinduistischen Handwerker gegenüber den islamitischen. Beides ist, durch den besondern Sinn mitbedingt, welchen die Erfüllung der Kastenpflichten für den Hinduismus besitzt. Wir müssen uns diesem wichtigen Punkt jetzt zuwenden.

Wir sahen, daß innerhalb des Hinduismus eine ungewöhnlich breite Toleranz in bezug auf die Lehre (mata) besteht, während alles Gewicht auf den rituellen Pflichten (Dharma) liegt. Immerhin hat nun aber, und damit haben wir uns jetzt zu befassen, auch der Hinduismus gewisse »Dogmen«, wenn man darunter solche Glaubenswahrheiten versteht, deren gänzliche Leugnung als »ketzerisch« gilt und, wenn auch nicht einen Einzelnen, so doch eine Gemeinschaft, die sich zu ihnen ausdrücklich bekennt, außerhalb der hinduistischen Gemeinschaft stellen würde. Der Hinduismus kennt zunächst eine Anzahl offizieller Lehrsysteme. Wir werden sie später, bei Besprechung der Erlösungsreligionen der Intellektuellenschichten, kurz kennen lernen. Hier interessiert uns, daß es auch spezifisch heterodoxe philosophische Lehrmeinungen gibt. Vor allen zwei pflegen angeführt zu werden: die Philosophie der Materialisten und die der Bauddhas (Buddhisten). Was ist an der Lehre der letzteren das spezifisch Heterodoxe? Die Ablehnung der Brahmanen-Autorität findet sich auch bei Hindukasten. Die Zulassung aller Kasten zur Erlösung findet sich auch bei Hindus. Die Rekrutierung der Mönche aus allen Kasten hätte sie zu einer rituell unreinen Sektenkaste machen können. Belastender war die Verwerfung der Veden und des hinduistischen Rituals als für die Erlösung wertlos. Aber die Buddhisten hatten ein eignes Dharma an die Stelle

gesetzt, teilweise ein strengeres als das der Brahmanen. Und es wird ihnen eben nicht nur rituelle Kastenlosigkeit, sondern auch ketzerische Lehre vorgeworfen, einerlei ob diese nun der wirkliche Grund war, sie nicht als Hindu anzuerkennen. Worin bestand diese, und was hatte sie mit der Ketzerei der »Materialisten« gemeinsam im Gegensatz zu der Lehre der orthodoxen Schulen? Die Buddhisten leugneten, ebenso wie die Materialisten, die Existenz der »Seele«[1]), zum mindestens als einer Einheit des Ich. Das hatte nun bei den Buddhisten — und zwar gerade in dem gleich zu erwähnenden entscheidenden Punkt — eine fast rein theoretische Bedeutung. Aber es scheint doch, daß hier der wichtigste Anstoß (in theoretischer Hinsicht) lag. Denn alle hinduistische Philosophie und Alles, was man, über den reinen Ritualismus hinaus, als »Religion« der Hindus bezeichnen kann, hängt allerdings am Seelenglauben.

Kein Hindu leugnet zwei Grundvoraussetzungen der hinduistischen Religiosität: den Samsara-(Seelenwanderungs-)Glauben und die mit ihm zusammenhängende Karman-(Vergeltungs-) Lehre. Sie, und nur sie, sind wirkliche »dogmatische« Lehrstücke des gesamten Hinduismus, und zwar gerade in der Art ihrer Verknüpfung miteinander zu einer dem Hinduismus ganz allein eigentümlichen Theodizee der bestehenden sozialen, d. h. also: der Kastenordnung.

Der Glaube an die Seelenwanderung (Samsara), direkt erwachsen aus sehr universell verbreiteten Vorstellungen vom Schicksal der Geister nach dem Tode, ist auch anderwärts entstanden. So im hellenischen Altertum. In Indien lag aus Gründen der Fauna und des Nebeneinander verschiedenfarbiger Rassen die Entstehung der Vorstellung nahe. Es ist doch wohl sehr wahrscheinlich, daß das im Ramayana in Südindien auftretende Affenheer ein solches der schwarzen Dravida's ist. Und selbst wenn nicht, so zeigt sich jedenfalls, daß die Affen als den Menschen gleichartig gedacht werden und, daß dieser Gedanke gerade für Südindien, den Sitz von schwarzen Völkern, welche vom Standpunkt des Ariers dem Affen ähnlich sahen, nahe lag. Als »unsterblich« galten die abgeschiedenen Seelen ursprünglich in

[1]) Wir brauchen hier diesen Ausdruck ganz provisorisch und undifferenziert, also vorläufig ohne Rücksicht darauf, daß die hinduistische Philosophie verschiedene metaphysische Vorstellungen vom Wesen der Seele entwickelt hat.

Indien sowenig wie anderwärts. Die Totenopfer sollten sie zur Ruhe bringen und ihren Neid und Zorn gegen die glücklichen Lebenden beschwichtigen. Der Aufenthalt der »Väter« blieb im ganzen doch problematisch. Ohne Opfer drohte ihnen in den Brahmana's der Hungertod; deshalb galten ja Opfer als das Verdienst schlechthin. Auch den Göttern wurde gelegentlich »langes Leben« gewünscht und zunehmend findet sich die Annahme, daß die Existenz weder der Götter noch der Menschen im Jenseits etwas Ewiges sei [1]. Als sich dann die Spekulation der Brahmanen mit ihrem Schicksal zu befassen begann, entstand allmählich die Lehre vom »Wiedertod«, der den sterbenden Geist oder Gott wieder in ein anderes Dasein führe, — und es lag nahe, dieses wieder auf der Erde zu suchen und damit an »Seelentier«-Vorstellungen, die hier wie sonst bestanden haben werden, anzuknüpfen. Damit waren die Elemente der Lehre gegeben. Die Verknüpfung mit der Lehre von der Vergeltung guter und böser Handlungen durch die mehr oder minder ehrenvolle oder schmachvolle Art der Wiedergeburt ist gleichfalls nicht nur indisch, sondern findet sich ebenfalls z. B. bei den Hellenen. Dem Rationalismus der Brahmanen ist aber zweierlei eigentümlich, was erst die höchst penetrante Bedeutung der so gewendeten Lehre bedingt: 1. die Durchführung des Gedankens, daß jede einzelne ethisch relevante Handlung unabwendbar ihre Wirkung auf das Schicksal des Täters übt, daß also keine solche Wirkung verloren gehen kann: die Lehre vom »Karman«; — 2. die Verknüpfung mit dem sozialen Schicksal des Einzelnen innerhalb der gesellschaftlichen Organisation und dadurch mit der Kastenordnung. Alle (rituellen oder ethischen) Verdienste und Verschuldungen des Einzelnen bilden eine Art von Kontokorrent, dessen Saldo unweigerlich das weitere Schicksal der Seele bei der Wiedergeburt bestimmt, und zwar ganz genau proportional dem Maß des Ueberschusses der einen oder der anderen Seite des Kontos [2]. »Ewige« Belohnungen oder Strafen kann es also unmöglich geben: sie wären ja absolut

[1] S. Boyer, Journal Asiat. 9. Ser. 18 (1901) und über den »Wiedertod« jetzt vor allem: H. Oldenberg, Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus (Göttingen 1915).

[2] Schicksalsglaube, Astrologie, Horoskopie waren in Indien seit langem sehr verbreitet. Aber bei näherem Zusehen scheint sich zu zeigen, daß das Horoskop die Schicksale wohl anzeigt, daß aber die Konstellation selbst in ihrer guten oder üblen Bedeutung für den Einzelnen durch Karman bestimmt wird.

unproportional einem endlichen Tun. Im Himmel sowohl wie in der Hölle kann man nur endliche Zeit sein. Und beide spielen überhaupt nur eine Nebenrolle. Der Himmel war wohl ursprünglich nur ein Brahmanen- und ein Kriegerhimmel. Der Hölle aber konnte auch der übelste Sünder durch rein rituelle und äußerst bequeme Mittel: das Aussprechen bestimmter Formeln in der Todesstunde, auch durch andere (sogar unwissentlich und durch den Feind) entgehen. Hingegen gab es schlechthin keinerlei rituelles Mittel und überhaupt keine (innerweltliche) Tat, durch die man sich der Wiedergeburt und dem Wiedertod entziehen konnte. Die universell verbreitete Vorstellung: daß Krankheit, Gebrechen, Armut, kurz alles was im Leben gefürchtet wurde, Folgen selbstverschuldeter, bewußter oder unbewußter, magisch relevanter Verfehlungen seien, wurde hier zu der Anschauung gesteigert: daß das gesamte Lebensschicksal des Menschen eigenste Tat sei. Und da der Augenschein allzu sehr dagegen sprach, daß die ethische Vergeltung innerhalb jedes einzelnen Lebens im Diesseits sich vollziehe, so lag nach Durchbildung des Seelenwanderungsgedankens die Konzeption sehr nahe und wurde von den Brahmanen, zuerst offenbar als esoterische Lehre, vollzogen: daß Verdienste und Verschuldungen früherer Leben das jetzige, solche des jetzigen Lebens das Schicksal im künftigen Erdenleben bestimmen. Daß der Mensch in der grenzenlosen Abfolge immer neuer Leben und Tode allein durch eigene Handlungen sein Schicksal bestimme, war die konsequenteste Form der Karman-Lehre. Die Quellen, zumal die monumentalen Quellen, zeigen zwar, daß diese Konsequenz nicht immer festgehalten wurde. Die altüberlieferten Totenopfer waren ja, sofern man durch sie das Schicksal des Toten beeinflussen wollte, damit im Widerspruch, und wir finden denn auch, daß, wie im Christentum, Gebete und Opfer verrichtet, Stiftungen gemacht und Bauten aufgeführt wurden, um die Verdienste und damit das Zukunftsschicksal der Ahnen aufzubessern. Allein solche, und ähnliche, Reste einer anderen Auffassung ändern nichts daran, daß der Einzelne sich fortgesetzt vor allem mit der Besserung seines eigenen Wiedergeburts-Schicksals befaßte. Gerade das zeigen die Inschriften. Man bringt Opfer und macht Stiftungen, um künftig in einer ebenso guten oder besseren Lebenslage, z. B. mit der gleichen Frau oder den gleichen Kindern, wiedergeboren zu werden; Fürstinnen

wünschen zu erreichen, daß sie künftig in einer ähnlich respektabeln Position wiede auf Erden erscheinen. Und hier liegt nun der entscheidende Zusammenhang mit der Kastenordnung. Gerade die Kastenlage des Einzelnen ist nichts Zufälliges: der sozialkritische Gedanke des »Zufalls der Geburt«, wie er dem Schicksalsglauben des traditionalistischen Konfuzianismus mit occidentalen Sozialreformern gemeinsam ist, fehlt in Indien fast völlig. Der Einzelne wird in der Kaste geboren, welche er sich in einem früheren Leben durch sein Verhalten verdient hat. Der einzelne Hindu ist also tatsächlich, je nachdem, »vorsichtig« oder »unvorsichtig« gewesen in der Wahl, wenn auch vielleicht nicht, wie das deutsche Scherzwort sagt, seiner konkreten »Eltern«, so doch der Kaste, der diese angehörten. Ein korrekt gläubiger Hindu wird im Hinblick auf die klägliche Lage eines zu einer unreinen Kaste Gehörigen nur den Gedanken haben: er hat besonders viele Sünden aus früherer Existenz abzubüßen [1]). Dies aber hat die Kehrseite: daß das Mitglied der unreinen Kaste vor allem auch an die Chance denkt, durch ein kastenrituell exemplarisches Leben seine sozialen Zukunftschancen bei der Wiedergeburt verbessern zu können. In diesem Leben gibt es einen Ausweg aus der Kaste, nach oben wenigstens, schlechterdings nicht. Denn der unentrinnbar abrollenden Karman-Kausalität entspricht die Ewigkeit der Welt, des Lebens und vor allem: der Kastenordnung. Keine echt hinduistische Lehre kennt einen »jüngsten Tag«. Es gibt zwar nach weitverbreiteten Lehren Epochen, in denen die Welt, wie bei der germanischen Götterdämmerung, zum Chaos zurückkehrt, aber nur um ihren Kreislauf alsbald wieder zu beginnen. So wenig wie die Menschen sind die Götter »unsterblich«. Ja, nach einzelnen Lehren ist, da ein Mensch durch besonders hohe Tugend auch als ein Gott, z. B. als Indra, wiedergeboren werden kann, dieser eigentlich nur ein Name für wechselnde und fungible Persönlichkeiten. Daß der einzelne fromme Hindu die pathetischen Voraussetzungen dieser die Welt in einen streng rationalen, ethisch determinierten Kosmos umwandelnden Karmanlehre — der konsequentesten Theodizee, welche die Geschichte je hervorgebracht hat — nicht immer in ihrem Gesamtzusammenhang vor Augen zu haben pflegte, ist für die uns interessierende praktische Wir-

[1]) Dies berichtet denn auch Blunt im Census Report 1911 als eine ihm gegenüber mit Bezug auf die Chamar gemachte Aeußerung vornehmer Hindus.

kung ohne Belang. Er blieb hineingebannt in das Gehäuse, welches nur durch diesen ideellen Zusammenhang sinnvoll wurde und die Konsequenzen davon belasteten sein Handeln. Wenn das kommunistische Manifest mit den Sätzen schließt: »Sie« (die Proletarier) »haben nichts zu verlieren als ihre Ketten, sie haben eine Welt zu gewinnen« — so galt das gleiche für den frommen Hindu niederer Kaste. Auch er konnte »die Welt«, sogar die Himmelswelt gewinnen, Kschatriya, Brahmane, des Himmels teilhaftig und selbst ein Gott werden, — nur nicht in diesem seinem jetzigen Leben, sondern in dem künftigen Dasein nach der Wiedergeburt, innerhalb der gleichen Ordnungen dieser Welt. Die Ordnung und der Rang der Kasten waren ewig (der Idee nach), wie der Gang der Gestirne und der Unterschied zwischen den Tiergattungen und den Menschenrassen. Sinnlos wäre der Versuch sie umstürzen zu wollen. Die Wiedergeburt konnte ihn zwar hinab in das Leben eines »Wurms im Darm eines Hundes« führen, — aber je nach seinem Verhalten auch hinauf in den Schoß einer Königin und Brahmanentochter. Absolute Vorbedingung aber war in seinem dermaligen Leben die strenge Erfüllung seiner jetzigen Kastenpflichten, die Vermeidung des rituell schwer sündhaften Versuchs, aus seiner Kaste treten zu wollen. Das »bleibe in deinem Beruf«, im Urchristentum eschatologisch motiviert, und die »Berufstreue« überhaupt waren hier an den hinduistischen Wiedergeburts-Verheißungen verankert, so fest, wie keine andere »organische« Gesellschaftsethik es je vermocht hat. Denn im Hinduismus knüpfte sie nicht an sozialethische Lehren von der Sittlichkeit der Berufstreue und des frommen Sichbescheidens an, wie in den patriarchalen Formen des Christentums, sondern an die ganz persönlichen Heilsinteressen des Einzelnen. Sie setzte, neben den Aengsten vor magischen Folgen von Neuerungen [1]), auch die denkbar höchste Prämie, welche der Hindu kannte, auf die Kastentreue. Der Handwerker, welcher nach den Vorschriften der Tradition treu arbeitet, im Lohn nicht überfordert, in der Qualität nicht betrügt, wird nach der Heilslehre des Hinduismus — je nach dem Rang seiner gegenwärtigen Kaste — als König, als Edler usw. wiedergeboren. Dagegen gilt der oft zitierte Grundsatz der

---

[1]) Die indischen Jutebauern sind noch heute nicht oder schwer zum Düngen ihres Landes zu bringen, nur weil es »gegen den Brauch« ist. (v. Delden, Studien über die indische Juteindustrie 1915.)

klassischen Lehre: daß »die Erfüllung der eigenen« (Kasten-) »Pflicht selbst ohne Auszeichnung besser ist als das Erfüllen der Pflicht eines Anderen sei es auch in noch so ausgezeichneter Art: denn darin liegt stets Gefahr«. Vollends die Vernachlässigung eigener Kastenpflichten zugunsten von höheren Prätensionen zieht unfehlbar Nachteile im jetzigen oder künftigen Leben nach sich. Die hinduistische Berufstugend war die traditionalistischste Konzeption der Berufspflicht, die überhaupt denkbar war. Die Kasten mochten mit bitterem Haß fremd nebeneinanderstehen, — denn daß ein jeder sein Schicksal »verdient« hatte, machte das bessere Schicksal des Anderen gewiß nicht erquicklicher für den sozial Benachteiligten: — Umsturzgedanken oder das Streben nach »Fortschritt« waren auf diesem Boden undenkbar, so lange und so weit die Karman-Lehre unerschüttert blieb. Gerade für die niederen Kasten, die durch rituelle Kasten-Korrektheit das Meiste zu gewinnen hatten, war die Versuchung zu Neuerungen am geringsten und ihr noch heute oft besonders strenges Festhalten an der Tradition erklärt sich auch aus der Größe der Verheißungen, die gerade für sie durch eine Abweichung von ihr bedroht wurden. Auf dem Boden dieses an der Karman-Lehre verankerten Kasten-Ritualismus war eine Brechung des Traditionalismus durch Rationalisierung der Wirtschaft eine Unmöglichkeit. Wer aus dieser ewigen Kastenwelt, in welcher die Götter eigentlich auch nur eine, zwar über den Brahmanen, aber — wie wir sehen werden — unter den durch Askese mit magischer Kraft ausgestatteten Zauberern stehende Kaste bildeten, und aus dem unentrinnbaren Kreislauf der Wiedergeburt und des Wiedertodes herauswollte, der mußte aus der Welt selbst heraus in jene Hinterwelt, in welche die hinduistische »Erlösung« führte. Von der Entwicklung dieses indischen Erlösungsglaubens ist später gesondert zu reden. Hier beschäftigt uns vorerst ein anderes Problem.

Wenn es klar ist, daß das für den Hinduismus Spezifische die Verbindung der an sich auch sonst vorkommenden Karman-Theodizee mit der kastenmäßigen sozialen Ordnung ist, so muß gefragt werden: woher ist diese Kastenordnung, welche sich in dieser Art anderwärts gar nicht oder doch nur in Ansätzen findet, gerade in Indien entstanden? Mit dem Vorbehalt, daß bei der Meinungsverschiedenheit auch der ausgezeichnetsten Fach-

Indologen über viele Punkte hier nur Vermutungen möglich sind, läßt sich darüber im Anschluß an frühere Ausführungen das Folgende sagen:

Klar ist, daß bloße Berufsschichtung an und für sich eine so schroffe Scheidung nicht aus sich gebären konnte. Daß leiturgische Zunftgliederung sie erstmalig bewirkt hätte, ist nicht erweislich und nicht wahrscheinlich. Und die sehr große Zahl der dem Ursprung nach ethnischen Kasten zeigt, daß zum mindesten Berufsgliederung allein den Zustand nicht erklärt, so stark sie mitgewirkt haben muß. Die Bedeutung ethnischer Momente neben den ständischen und ökonomischen ist außer Zweifel.

Man hat nun, mehr oder minder radikal, die Kastengliederung einfach mit der Rassengliederung gleichsetzen wollen. Der älteste Ausdruck für »Stand« (varna) bedeutet »Farbe«. Die Kasten sind in der Tradition oft nach typischer Hautfarbe geschieden: Brahmanen: weiß, Kschatriya: rot, Vaicya: gelb, Çudra: schwarz. Die anthropometrischen Untersuchungen, namentlich von Risley, haben typische Abstufungen anthropologischer Merkmale je nach der Art der Kasten ergeben. Der Zusammenhang besteht also. Man darf sich nur nicht etwa vorstellen: es sei die Kastenordnung ein »rassenpsychologisches« Produkt, aus geheimnisvollen, im »Blut« liegenden Tendenzen der »indischen Seele« zu erklären. Oder: die Kaste sei der Ausdruck des Gegensatzes verschiedener Rassentypen oder ein Produkt einer »im Blut« liegenden »Rassen-Abstoßung«[1], oder von »im Blut« liegenden Unterschieden der »Begabung« und Eignung für die einzelnen Kastenberufe. Die Rasse, oder richtiger, die Tatsache des Zusammenstoßens rassenverschiedener und zwar — darauf kommt es soziologisch an — im äußeren Typus auffallend rassenverschiedener Völker in Indien ist für die Entwicklung der Kastenordnung von sehr erheblicher Be-

[1]) Solche Vorstellungen treiben auch in der Erörterung der nordamerikanischen Neger-Probleme ihr Wesen. Was die angebliche »natürliche« Antipathie der Rassen gegeneinander anbelangt, so ist — wie mit Recht gesagt wurde — die Existenz mehrerer Millionen von Mischlingen wohl ein ausreichendes Dementi dieser angeblichen »natürlichen« Fremdheit. Die Blutsfremdheit gegenüber den Indianern ist mindestens so groß, wenn nicht größer; jeder Yankee aber sucht Indianerblut in seinem pedigree nachzuweisen und wenn die Häuptlingstochter Pocohontas für die Existenz aller der Amerikaner verantwortlich sein sollte, welche von ihr abstammen möchten, so müßte sie eine Kinderzahl wie August der Starke gehabt haben.

deutung gewesen [1]). Aber man muß sie in richtiger Art in den Kausalzusammenhang einstellen.

Die alte vedische Periode kennt nur den Gegensatz der Arya und der Dasyu. Der Name Arya ist geblieben als Ausdruck für das »Vornehme«, den »Gentleman«. Der Dasyu war der dunkelfarbige Feind der eindringenden Eroberer, in seiner Zivilisation vermutlich ihnen mindestens ebenbürtig, burgensässig, auch politisch organisiert. Wie alle Völker von China bis Irland hat auch der arische Stamm damals seine Epoche wagenkämpfender burgsässiger Ritter durchgemacht. Diese Ritterschaft heißt technisch »Maghavan«, »Gabenspender«. Diejenigen, die sie so nennen, sind die heiligen Sänger und Zauberer, die von jenen Gaben abhängen, den Geber preisen, den Kargen verhöhnen und magisch zu schädigen trachten. Diese spielten schon damals, und zwar gerade bei den Ariern, eine gewaltige, mit der Zeit offenbar zunehmende Rolle. »Wir und der Maghavan«, »unser Maghavan« heißt der Ausdruck von den Rittern, denen sich die Zauberer angeschlossen haben. Sie tragen schon damals durch ihren Zauber außerordentlich viel zum militärischen Erfolg bei. Dies steigert sich nun in der Periode der »Brahmanas« und der »Epen« zu ganz unerhörter Höhe.

Ursprünglich ist der Uebergang zwischen den Krieger- und den Priester-(Rischi-)Geschlechtern frei. Im Epos aber muß König Viçvamithra Jahrtausende lang Askese üben, bis die Götter, in der Angst vor seiner magischen Macht, ihm die Brahmanenqualität verschaffen. Das Gebet des Brahmanen verschafft dem König den Sieg. Der Brahmane steht turmhoch über dem König. Er ist ein ritueller »Uebermensch« nicht nur, sondern er steht an Gewalt gleich den Göttern, und ein König ohne Brahmanen heißt einfach »ungeleitet«, denn die Leitung durch den purohita versteht sich von selbst. Die Realität stand mit diesen Ansprüchen vielfach noch im starken Widerspruch. In den Gebieten, welche die ritterliche Gesellschaft des frühen Mittelalters — der vorbuddhistischen Zeit — erobert hatte, dem heutigen Bihar etwa, dachte die Ritter- (Kschatriya-)

---

[1]) Noch im 12. Jahrh. äußerte sich die ethnische Grenze zwischen Ariern und Dravidas am Indravati in der verschiedenen Sprache der Inschriften: die Verwaltung hielt an der Scheidung fest. Immerhin wird ein Ort mit Volk, »welches von überall her kam«, also ethnisch gemischt, einem Tempel übergeben. (Ep. Ind. IX, 313.)

Gesellschaft gar nicht daran, die Brahmanen als sozial gleichberechtigt anzuerkennen. Erst die patrimonialen hinduistischen Großkönigreiche stützten sich im Legitimitätsinteresse auf sie und die islamische Eroberung zertrümmerte die politisch-militärische Macht der Kschatriya und stützte so die ihr selbst verhaßte Brahmanenherrschaft, deren Prätensionen, wie sie die klassische Literatur und die Rechtsbücher wiedergaben, nun stereotypiert blieben.

Daß nun diese Priesterherrschaft gerade in die Bahnen der Kastenordnung einlenkte, hatte eine Reihe von Ursachen. Ethnische Gegensätze heften sich an Gegensätze des äußeren Habitus und der äußeren Lebensführung. Der auffallendste Gegensatz der äußeren Erscheinung ist aber nun einmal der Unterschied der Hautfarbe. Er hinderte, obwohl die Eroberer, um überhaupt genügend Frauen zu haben, sich solche aus den Unterworfenen nahmen, doch, daß jemals eine Verschmelzung etwa nach Art der Normannen und Angelsachsen aufkam. In der ganzen Welt setzen vornehme Geschlechter ihre Ehre darein, sich nur Gleichgeordnete als Werber um ihre Töchter gefallen zu lassen, während den Söhnen die Art der Befriedigung ihrer Geschlechtsbedürfnisse überlassen zu bleiben pflegt. Hier, und nicht in irgendwelchen mystischen »Rasseninstinkten« oder unbekannten Unterschieden der »Rassenqualitäten«, liegt der entscheidende Punkt der Einwirkung des Gegensatzes der Hautfarben: ein Konnubium mit den verachteten Unterworfenen kam niemals auf gleichem Fuß zustande. Der Mischling wenigstens aus Geschlechtsgemeinschaft von Töchtern der Oberschicht mit Söhnen der Unterschicht blieb sozial verachtet.

Diese an sich feste, durch magische Scheu befestigte, Schranke mußte das Schwergewicht der Geburtsrechte, das Gentilcharisma, auf allen Gebieten steigern und erhalten. Wir sahen, daß schlechthin alle Stellungen, welche unter der Herrschaft magischen Geisterglaubens an den Besitz magischen Charismas geknüpft zu sein pflegen: vor allem Autoritätsstellungen geistlicher und weltlicher Art, aber auch die Kunst der Handwerker, in Indien alsbald die Tendenz hatten, gentilcharismatisch, schließlich einfach: »erblich« zu werden, so stark, wie diese an sich nicht auf Indien beschränkte Erscheinung nirgends sonst in der Welt auftritt. Darin lag der Keim der Kastenbildung für diese Stellungen und Berufe.

Zur eigentlichen Kastenbildung führte dies in Verbindung mit einer Anzahl äußerer Umstände. Die Okkupation des eroberten Landes erfolgte durch gentilcharismatische Sippen und Phratrien, die sich dorfweise ansiedelten und die unterworfene Bevölkerung nun entweder als Rentenzahler oder als Dorfarbeiter, landwirtschaftliche oder gewerbliche Arbeiter, auf die Außenschläge und Wurthen oder auch in besondere Heloten- und Handwerker-Dörfer verwiesen, bald aber aus den gewerblichen Pariastämmen Arbeiter draußen ansiedelten. Sie selbst behielten das »Recht auf Land« in ähnlicher Art, wie die Spartiaten: als Recht auf Zuteilung eines rententragenden Kleros. Die in dieser äußerlichen Hinsicht bestehende Analogie der Stellung der Heloten im spartiatischen Staat mit der Lage der indischen Dorfhandwerker und unterworfenen Stämme muß man, so groß in anderen Hinsichten die Unterschiede waren, stets im Auge behalten, um die Kastenbildung zu verstehen. Als Gesamtheiten standen die dorfweise gesiedelten Eroberersippen und die Unterworfenen einander gegenüber. Die persönliche Sklaverei verschwand an Bedeutung gegenüber jener wichtigen Erscheinung: daß der Unterworfene (Çudra) zwar Knecht war, aber prinzipiell als Knecht nicht eines Einzelnen, sondern der Gemeinschaft der Wiedergeborenen galt. Die Eroberer fanden ein gewisses, vermutlich ein nicht ganz unerhebliches, Maß gewerblicher Entwicklung bei den unterworfenen Völkerschaften vor. Aber diese gewerbliche Entwicklung und der Absatz der Produkte vollzog sich zunächst durchweg nicht als lokale Berufsgliederung mit dem Markt und der Stadt als Mittelpunkt, sondern gerade umgekehrt durch Uebergang aus der Eigenwirtschaft des Hauses zum Absatz auf dem Wege der interlokalen und interethnischen Berufsspezialisierung. Wir kennen das Gleiche in primitiver Form massenhaft, z. B. durch Schilderungen von den Steinen's aus Brasilien und anderer Forscher: die einzelnen Stämme, Stammesbruchteile, Dörfer, welche durch Nähe der Rohmaterialien oder der Flüsse und anderer Verkehrsmittel oder durch zufällig erworbene und dann als Geheimkunst erblich weitergepflegte gewerbliche Fertigkeit als Träger der »stammesgewerblichen« Absatzproduktion auftreten, beginnen über immer weitere Gebiete hin die zunehmenden Ueberschüsse ihres Hausfleißes abzusetzen; ihre spezialistisch geschulten Arbeiter gehen auf die Wanderschaft und siedeln sich

weiterhin als Gastarbeiter zeitweise oder schließlich dauernd in fremden Gemeinschaften an. In den allerverschiedensten Erdteilen und Gebieten, — selbstverständlich in sehr erheblichen Spuren auch im antiken wie im mittelalterlichen Occident, — finden wir diese interethnische Arbeitsteilung. Wenn sie in Indien die Herrschaft behielt, so war daran wohl die schwache Entwicklung der Städte und ihres Marktes schuld. Fürstenburgen und Bauerndörfer blieben Jahrhunderte lang die Absatzstätten. Innerhalb der Dörfer der Eroberer aber erhielt sich, und zwar sicherlich infolge der Gegensätze der Rassen, welche dem Gentilcharismatismus die entscheidende Stütze gab, der Zusammenhalt der Gemeinschaft der Eroberersippen, auch wo diese schließlich gänzlich verbauerten. Und als der patrimonialistische Fiskalismus einsetzte, stärkte er diese Entwicklung. Es war für ihn bequem, einerseits nur mit einem verantwortlichen Steuerträger zu tun zu haben, andererseits die Gesamtheit der am Bodenbesitz vollberechtigten Dorfgenossen für das Steuersoll haftbar zu machen. Er knüpfte an die alten Herrendörfer an, überließ ihnen die Teilung der Feldmark und die Verfügung darüber nach ihrem Belieben und begnügte sich mit der Garantie des Aufkommens der Steuersumme durch solidarische Haftung aller Vollgenossen des Dorfes. Ganz ebenso haben vermutlich — denn erweislich ist das nicht — die unterworfenen Stämme mit spezialisierten Gewerben Pauschaltribute zu zahlen gehabt. Das festigte die überkommene Gewerbeverfassung. Die Städte waren durchweg herrschaftliche Festungen. In und bei ihnen wurden — wie wir sahen — leiturgisch, also meist erblich, an ihren Beruf gebundene Hörige oder solidarisch steuerhaftende Verbände von Gastarbeitern oder Angehörigen der gewerbetreibenden Stämme angesiedelt und fürstlichen Aufsichtsbeamten unterstellt. Die fiskalischen Lizenz- und Akziseinteressen haben zwar, sahen wir, eine Art von städtischer Marktpolitik nach Art des Occidents hervorgebracht. Und die Entwicklung städtischer Gewerbe und vor allem des städtischen Preiswerks brachte Gilden und Zünfte, schließlich auch Gildenverbände, zum Entstehen. Aber das war eine dünne Schicht inmitten des Meers der dörflichen Deputatisten und des Gastgewerbes und Gasthandels der Stämme. Die gewerbliche Spezialisierung blieb, der Masse nach, in die Bahn der Gastvolksentwicklung gebannt. In den Städten aber hinderte gerade in der breiten Schicht der

Gewerbe die rassenmäßige und ethnische Fremdheit der Gasthandwerker gegeneinander die Entwicklung von Verbänden nach Art des occidentalen popolo. Nirgends, vor allen Dingen, wurde eine Verbrüderung der Stadtbürgerschaft als solche Träger der höchst entwickelten Wehrmacht nach Art der Polis der Antike und der Stadt wenigstens des südeuropäischen Mittelalters im Occident. Sondern an die Stelle der Ritterschaften traten unmittelbar die fürstlichen Herren. Die Städte und ihr Bürgertum blieben infolge der apolitischen Eigenart der Erlösungsreligionen Indiens in aller Regel in ganz spezifischem Sinn unmilitärisch und religiös pazifistisch.

Mit der Niederwerfung der sozialen Machtstellung der Gilden durch das Fürstentum wurden die Ansätze einer Stadtentwicklung occidentalen Gepräges vertilgt, Brahmanenmacht und patrimoniale Fürstenmacht im Bunde stützten sich, dem kontinentalen Charakter Indiens entsprechend, auf die ländlichen Organisationen als Heeres- und Steuerquellen. Auf dem Lande aber blieb die Entwicklung der gastvolksmäßigen Arbeitsteilung und des Deputatistentums der alten Dorfhandwerker das Vorherrschende. Die Städte hatten nur eine Vermehrung der Zahl der Gewerbe und die Entstehung reicher Händler- und Preiswerker-Gilden gebracht. Nach dem Muster des jajmani-Prinzips der Brahmanen und der Dorfhandwerker gerieten auch sie in die Bahn der Kontingentierung der Nahrungen und der erblichen Appropriation der Kundschaften. Wiederum war es der überall als selbstverständliches Prinzip bestehende Gentilcharismatismus, der diese Entwicklung stützte. Die fürstlich verliehenen Monopole des interlokalen Handels führten in den gleichen Weg, da auch sie oft an Gasthandelsvölker anknüpfen. Sippen- und Dorfexogamien und Gaststammesendogamien, und der Fortbestand der rituellen und kultischen, niemals durch Kultverbrüderungen von das Land beherrschenden autonomen Städtebürgerschaften gebrochenen Abgesondertheit der Gaststämme gegeneinander gaben den Brahmanen die Möglichkeit, bei der rituellen Reglementierung der sozialen Ordnung die gegebenen Verhältnisse religiös zu stereotypieren. Sie selbst hatten, im Interesse ihrer eigenen zunehmenden, aus der alten Monopolisierung der magischen Qualitäten und magischen Zwangsmittel und der dafür erforderlichen Schulung und Bildung herauswachsenden Machtstellung, ein Interesse daran. Die Fürstenmacht lieferte

ihnen die Machtmittel, die heterodoxen Erlösungsreligionen der Stadtbürger sowohl, wie die von den aufstrebenden vornehmen Gilden und Zünften vielfach beibehaltenen oder auch neu geschaffenen nichtbrahmanischen, aber Brahmanenrang beanspruchenden Stammes- und Berufspriester und die als Uebergriff empfundene Autonomie dieser Verbände zu unterdrücken [1]. Daß eine Schicht von Zauberern zu einem gentilcharismatischen Stande erwächst, ist ja nichts Indien Eigentümliches. Auch im hellenischen Altertum (Milet) finden wir gelegentlich eine Gilde der heiligen Tänzer inschriftlich als herrschenden Stand. Aber die Universalität der kultischen und rituellen Fremdheit der Gasthandwerker und -Stämme gegeneinander fehlte auf dem Boden der Polis-Verbrüderung. Die rein beruflich und also frei sich rekrutierenden Händler- und Handwerkerberufe blieben in Indien eine Teilerscheinung, darauf angewiesen, sich in ritueller Hinsicht den bei der überwältigenden Mehrheit herrschenden Gepflogenheiten zu fügen. Dies zu tun lag um so näher, als gerade diese rituelle Schließung der Berufsverbände ihnen die Legitimität ihrer »Nahrungs«-Monopole absolut garantierte. Wie überall im Occident die Patrimonialbürokratie zunächst die Schließung der Zünfte und Gilden nicht hemmte, sondern förderte und im ersten Stadium ihrer Politik nur die Interlokalität mancher von diesen Verbänden an die Stelle der stadtwirtschaftlichen rein lokalen Monopole setzte, so auch hier. Das zweite Stadium der occidentalen Fürstenpolitik aber: das Bündnis mit dem Kapital, zur Steigerung der Macht nach außen, kam in Indien seines kontinentalen Charakters und des Ueberwiegens der beliebig erhöhbaren Grundsteuern wegen, nicht in Frage.

Die Fürsten waren in der Zeit der Gildenmacht von den Gilden finanziell, stark abhängig gewesen.

---

[1]) Wie wichtig diese Seite der Sache war, zeigt sich darin, daß heute die Opposition vornehmer Bürgerkasten gegen die Brahmanen gelegentlich wieder zu den Mitteln greift; 1. die Teilnahme am öffentlichen Tempelkult abzuschaffen und sich auf den Hauskult zu beschränken; dadurch gewinnt der Einzelne die Wahl des ihm genehmen Brahmanen, und es wird das höchst wirksame Machtmittel der Fürsten und Brahmanen: Sperrung des Tempels, also eine Art »Interdikt«, gebrochen; 2. aber und noch radikaler: eigene Priester aus der eigenen Kaste auszubilden und an Stelle der Brahmanen zu verwenden. Ebendahin gehört ganz allgemein 3. die gegen die Autorität der Brahmanen gerichtete Tendenz, die Kastenangelegenheiten, auch rituelle, durch die panchayats oder vollends durch die modernen Kastenversammlungen zu erledigen, statt sich an einen pandit oder ein math (Kloster) um Entscheidung zu wenden.

Die unmilitärische Schicht der Stadtbürger war aber nicht in der Lage, der Fürstenmacht zu widerstehen, wo diese, müde jener Abhängigkeit, die sie empörte, an Stelle der kapitalistischen die leiturgisch-steuerliche Deckung der Verwaltungskosten durchführte. Die patrimoniale Fürstenmacht setzte sich mit Hilfe der Brahmanen gegenüber dem in Ansätzen vorhandenen und zeitweilig machtvollen Gildenbürgertum durch. Die religiöse Domestikation der Untertanen leistete die brahmanische Theorie dabei in unübertrefflicher Weise. Der Alleinherrschaft der Brahmanen selbst kam dann schließlich auch die hereinbrechende Fremdherrschaft zu gut. Ihre wichtigsten Konkurrenten: das Rittertum und die Reste der Gilden in den Städten, wurden von den Eroberern als politisch gefährlich jeder eigenen Macht entkleidet. Die Machtstellung der Brahmanen andererseits wuchs, nachdem die Eroberer sich nach einer Epoche fanatischen Bildersturms und energischer islamischer Propaganda mit dem Fortbestand der hinduistischen Kultur abfanden, wie ja überall unter der Fremdherrschaft die theokratischen Mächte für die Unterworfenen die gegebene Zuflucht, für die fremden Herren aber das gegebene Domestikationsmittel gewesen sind. Die rituell geschiedenen Gast- und Pariastämme wurden nun, mit zunehmender Stabilisierung der ökonomischen Verhältnisse, zunehmend in die sich — aus den früher erwähnten Motiven — zunehmend ausbreitende Kastenordnung eingegliedert, welche so zu jenem universell herrschenden System wurde, das wir in dem Jahrtausend vom 2. Jahrhundert unserer Zeitrechnung bis zum Beginn der islamischen Herrschaft in unaufhaltsamer, durch die Propaganda des Islam verlangsamter, aber doch sich immer weiter fortsetzender, Ausdehnung finden. Als geschlossenes System ist es ein Produkt konsequenten brahmanischen Denkens und hätte ohne den intensiven Einfluß der Brahmanen, als Hauspriester, Respondenten, Beichtväter und Ratgeber in allen Lebenslagen und als ihrer Schreibkunst wegen mit Beginn der bürokratischen Regierung steigend gesuchte fürstliche Beamte wohl niemals die Herrschaft gewonnen. Aber die Bausteine lieferten die alten Zustände Indiens: die interethnische Arbeitsspezialisierung und die Entstehung massenhafter Gast- und Pariavölker, die Organisation des Dorfgewerbes auf der Grundlage des erblichen Deputathandwerks, der Binnenhandel in den Händen von Gaststämmen, die quantitativ

schwache städtische Entwicklung und das Einlenken der Berufsspezialisierung in die Bahnen erblicher Ständescheidung und erblichen Kundschaftschutzes. Nur daneben wirkten wohl auch Ansätze leiturgischer und fiskalischer Berufsbindung durch die Fürsten, stärker aber deren Legitimitäts- und Domestikations-Interesse daran: mit den Brahmanen gemeinsam die nun schon eingelebte heilige Ordnung zu wahren, an deren Festigung. Alle übrigen von diesen einzelnen Entwicklungsmomenten wirkten, als einzelne, auch anderwärts. Nirgends aber trafen sie alle zusammen mit der besonderen Lage Indiens: ein Eroberungsgebiet mit unauslöschbaren, äußerlich schroff in der Hautfarbe hervortretenden, Rassengegensätzen zu sein. Neben der sozialen rief dies auch die magische Ablehnung der Gemeinschaft mit den Fremden weit stärker als irgendwo sonst auf den Plan und trug dazu bei, das Charisma der vornehmen Sippen und die Schranken zwischen den ethnisch fremden unterworfenen Stämmen, Gastvölkern und Pariastämmen und den Herrenschichten auch nach endgültiger Einordnung der ersteren in die lokale Wirtschaftsgemeinschaft unübersteiglich zu machen oder zu erhalten. Individuelle Aufnahme in die Handwerkslehre, in die Tauschgemeinschaft auf dem Markt, in das Bürgerrecht, alle diese Erscheinungen des Westens entwickelten sich entweder gar nicht oder schwanden wieder gegenüber dem Schwergewicht der zuerst ethnischen, dann kastenmäßigen Gebundenheit.

Noch einmal aber: ohne den penetranten, alles beherrschenden Einfluß der Brahmanen würde dies in aller Welt seines Gleichen nicht findende soziale System in seiner Geschlossenheit nicht entstanden oder doch nicht herrschend geworden und geblieben sein. Längst ehe es auch nur den größeren Teil Nordindiens erobert hatte, muß es als Gedankengebilde fertig gewesen sein. Die in ihrer Art geniale Verknüpfung der Kastenlegitimität mit der Karmanlehre und also mit der spezifisch brahmanischen Theodizee ist schlechterdings nur ein Produkt rational ethischen Denkens, nicht irgendwelcher ökonomischer »Bedingungen«. Und erst die Vermählung dieses Gedankenprodukts mit der realen sozialen Ordnung durch die Wiedergeburtsverheißungen gab dieser Ordnung die unwiderstehliche Gewalt über das Denken und Hoffen der in sie eingebetteten Menschen, das feste Schema, nach dem die Stellung der einzelnen beruflichen Gruppen und Pariavölker religiös und sozial

geordnet werden konnte. Wo diese Verküpfung fehlte, da konnte — wie bei dem indischen Islam — die Kastenordnung äußerlich übernommen werden: sie blieb ein caput mortuum, brauchbar zur Festigung der ständischen Differenzen, Vertretung ökonomischer Interessen durch das mitübernommene panchayat, und vor allem: Anpassung an die zwingenden Einflüsse der Umgebung, aber ohne den »Geist«, der sie auf ihren genuinen religiösen Nährboden beseelte. Weder hätte sie dort entstehen können noch entfaltete sie in gleicher Intensität jene Wirkungen auf die »Berufstugend«, welche den hinduistischen Berufskasten eigentümlich sind. Die Census Reports [1]) ergeben deutlich, daß den islamischen Kasten einige der allerwichtigsten Eigentümlichkeiten des hinduistischen Kastensystems fehlen: vor allem die rituelle Befleckung durch Kommensalität mit einem Ungenossen, mag die Meidung der Kommensalität, wie schließlich doch auch der Ausschluß des geselligen Verkehrs zwischen den sozialen Schichten bei uns, ziemlich streng festgehalten werden. Die rituelle Befleckung muß aber fehlen, weil die religiöse Gleichheit der Bekenner des Propheten vor Allah sie ausschließt. Auch die Endogamie besteht zwar, aber mit weit geringerer Intensität. Die sogenannten islamischen »Kasten« sind wesentlich »Stände«, keine Kasten im vollen Sinn. Und vor allem: die spezifische Verankerung der »Berufstugend« an der Kaste fehlte, ebenso wie die Autorität einer Brahmanenkaste. — Das Prestige der Brahmanen nun, welches hinter dieser Entwicklung stand, ist teils rein magischer Art, teils aber bedingt durch ihre Qualität als einer besonders gearteten vornehmen B i l d u n g s-schicht. Wir müssen auf die Eigenart dieser Bildung und deren Entstehungsbedingungen noch einen Blick werfen. — Dies auch aus einem anderen Grunde.

So sicher und eindeutig das Kastensystem und die Karmanlehre den Einzelnen in einen klaren Pflichtenkreis einbettete und ein so abgerundetes, metaphysisch befriedigendes Bild der Welt sie darbot, so furchtbar konnte diese ethisch rationale Weltordnung empfunden werden, wenn der Einzelne begann, nach dem »Sinn« seines Lebens innerhalb dieses Vergeltungsmechanismus zu fragen. Die Welt und ihre kosmische und soziale Ordnung war ewig und das einzelne Leben nur ein Fall aus einer

---

[1]) Vgl. z. B. C. R. für Bengalen 1911, Part. I, § 958 p. 495.

sich in alle Unendlichkeit der Zeit hinein wiederholenden Reihe von Leben der gleichen Seele und deshalb letztlich etwas unendlich Gleichgültiges. Die indische Vorstellung von Leben und Welt wendete sich gern dem Bild eines ewig um sich selbst rollenden »Rades« von Wiedergeburten zu, — welches sich übrigens, wie Oldenberg bemerkt hat, auch in der hellenischen Philosophie gelegentlich findet. Es ist kein Zufall, daß Indien keinerlei nennenswerte Geschichtsschreibung entwickelt hat. Dazu war der Akzent des Interesses, der auf die jeweilige Gestaltung der politischen und sozialen Verhältnisse fiel, weitaus zu schwach für den Blick des über das Leben und seine Vorgänge Nachsinnenden. Der Glaube an die klimatisch bedingte »Erschlaffung« als Grund der angeblichen indischen Tatenfremdheit ist ganz unbegründet. Kein Land der Erde hat den wildesten Krieg in Permanenz, die rücksichtsloseste Eroberungssucht in voller Ungehemmtheit so ausgiebig gekannt wie Indien.

Aber für jedes denkende Sichbesinnen mußte ein solches zu ewiger Wiederholung bestimmtes Leben leicht als völlig sinnlos und unerträglich erscheinen. Und zwar ist es wichtig, sich klar zu machen: daß nicht in erster Linie das stets neue Leben auf dieser trotz allem doch schönen Erde es war, was gefürchtet wurde, sondern: der stets neue unentrinnbare Tod. Immer wieder wurde die Seele verstrickt in die Interessen des Daseins, mit allen Fasern ihres Herzens gekettet an Dinge und, vor allem, an geliebte Menschen, — und immer erneut sollte sie sinnlos von ihnen losgerissen und durch Wiedergeburt in andere unbekannte Beziehungen verstrickt werden, mit dem gleichen Schicksal vor sich. Dieser »Wiedertod« war, wie zwischen den Zeilen mancher Inschriften und auch der Predigten Buddhas und anderer Erlöser erschütternd zu spüren ist, das, was in Wahrheit gefürchtet wurde. Die allen Erlösungsreligionen des Hinduismus gemeinsame Frage ist: wie kann man dem »Rade« der Wiedergeburt und damit, vor allem, des stets neuen Sterbens entrinnen: Erlösung vom ewig neuen Tode und deshalb Erlösung vom Leben. Welche Wege der Lebensführung und mit welchen Wirkungen für das Handeln aus r Fragestellung geboren wurden, müssen wir nun betrachten.

II.

Für den Charakter der offiziellen indischen Religiosität war entscheidend, daß ihr Träger, der brahmanische Priesteradel, eine vornehme Bildungsschicht, später geradezu eine Schicht vornehmer Literaten, war. Dies hatte vor allem jene Folge, welche in solchen Fällen immer — z. B. auch beim Konfuzianismus — eintrat: daß die orgiastischen und emotionell-ekstatischen Elemente der alten magischen Riten nicht übernommen wurden und für längere Zeiträume entweder ganz verkümmerten oder als geduldete unoffizielle Volksmagie fortlebten. Reste der alten Orgiastik fanden sich im Veda wie namentlich v. Schröder[1]) nachgewiesen hat, in Einzelzügen. Trunkenheit und Tanz Indras und der Schwerttanz der Maruts (Korybanten) entstammen dem Heldenrausch und der Heldenekstase. Auch der große priesterliche Kultakt: das Soma-Opfer, war ursprünglich offenbar eine kultisch temperierte Rausch-Orgie, die vielbesprochenen Dialoglieder des Rigveda vermutlich verblaßte Reste kultischer Dramen [2]). Aber das offizielle Ritual der Veden und alle ihre Lieder und Formeln ruhen auf Opfer- und Gebet, und nicht auf den typischen orgiastischen Mitteln: Tanz, sexuellem oder alkoholischem Rausch, Fleisch-Orgie, welche alle vielmehr sorgsam ausgeschieden und abgelehnt blieben. Rituelle Begattung auf dem Acker als Mittel Fruchtbarkeit zu schaffen, und der Phallos-(Lingam-)Kult mit seinen phallischen

---

[1]) Mysterium und Mimus im Rigveda 1908 (s. auch seine Bemerkungen zu Oldenbergs Religion des Veda in der Wiener Zeitschr. z. Kunde des Morgenl. IX).

[2]) Dies nachzuweisen ist ein Hauptzweck der zitierten Arbeit v. Schröder's, welche aber zum Folgenden überhaupt zu vergleichen ist.

Kobolden, den Gandharven, sind in Indien wie sonst uralt. Aber der Rigveda schweigt davon. Er kennt auch das dem kultischen Drama eigene leibhaftige Auftreten der Götter und Dämonen nicht, — zweifellos weil es schon den alten vornehmen priesterlichen Sängern der altvedischen Zeit [1]), erst recht aber der brahmanischen Erb-Priesterschaft teils als vulgär, teils aber auch als bedenkliche Konkurrenz gegenüber ihrer eigenen auf Ritualkenntnis ruhenden Zaubermacht erschien. Der alte Fruchtbarkeitsgott Rudra mit seinem sexual- und fleisch-orgiastischen Kult, später als Çiva einer der drei großen Hindugötter, einerseits Patron des späteren klassischen Sanskrit-Dramas, andererseits durch den universell verbreiteten Lingam-Kult verehrt, ist im Veda diabolischen Charakters. Vischnu, sein Nebenbuhler in der späteren Trias und ebenfalls ein durch Pantomimen verehrter großer Himmels- und Fruchtbarkeitsgott, Patron der Tanz-Dramen und erotischen Orgien des Krischna-Kultes, ist in den Veden eine Nebenfigur. Den Laien ist beim Opfer der »Kelch entzogen«: nur der Priester trinkt Soma. Aber auch das Fleisch: nur der Priester ißt Opferfleisch. Die im alten wie im modernen asiatischen Volksglauben so überaus wichtigen, weiblichen Gottheiten: — Fruchtbarkeitsdämonen mit meist sexualorgiastischem Kult —, schieben die Veden ganz in den Hintergrund. Im Atharva-Veda: — in seiner literarischen Fixierung wesentlich jünger, dem Material nach aber wohl ebenso alt wie die anderen Veden, — tritt allerdings an Stelle des kultischen wieder der magische Charakter der Sprüche und Lieder hervor. Dies hängt zusammen teils mit der Provenienz des Materials: aus dem Kreise der privaten magischen »Seelsorge«, und nicht, wie in den anderen Veden, des für den politischen Verband dargebrachten Opfers. Teils aber auch: mit der steigenden Bedeutung des Zaubers überhaupt, seit die alte Wehrgemeinde durch die Fürstenmacht und damit auch der alte Opferpriesteradel durch den fürstlichen Hofzauberer, den purohita, in den Hintergrund gedrängt war [2]). Der Atharvaveda ist im einzelnen nicht ganz

---

[1]) v. Schröder a. o. O. p. 53.

[2]) Diese Stellung ist in Indien alt. Oldenberg (Aus Indien und Iran, 1899, p. 67) erinnert mit Recht an den Gegensatz des Deborah-Liedes (welches den siegreichen Kampf der hebräischen bäuerlichen Eidgenossenschaft mit der städtischen Ritterschaft feiert), wobei Jahwe als Bundesgott voranzieht, gegenüber dem Siegeslied des König Sudas (Rigveda VII, 10), in welchem der Zauber des Priesters alles macht.

so spröde gegenüber den Figuren des Volksglaubens (z. B. den Gandharven) wie etwa der Rigveda. Allein auch bei ihm ist nicht Orgiastik und Ekstase, sondern die rituelle Formel das spezifische magische Mittel. Im Yajurveda ist der priesterliche Zauber das absolut beherrschende Element der Religiosität geworden. Die brahmanische Literatur schritt auf diesem Wege der formalistischen Ritualisierung des Lebens immer weiter fort. Neben den Brahmanen stand, wie in China neben dem staatlichen Amtskult, der Hausvater (grihastha) als Träger wichtiger ritueller Pflichten, welche die Grihya-Sutras eingehend reglementierten und die Dharmasutras (Rechtsbücher) zogen dann die gesamten sozialen Beziehungen des Einzelnen in ihren Bereich. Das ganze Leben wurde so umsponnen von einem Netz ritueller und zeremonieller Vorschriften, deren wirklich erschöpfend korrekte Ausführung zuweilen an die Grenzen des überhaupt Möglichen streifte.

Im Gegensatz zu den Intellektuellen der althellenischen Polis-Kultur, mit denen sie in Vergleich gestellt werden müssen [1]), waren eben die Brahmanen (und die von ihnen beeinflußte Intellektuellenschicht) an Magie und Ritual kraft ihrer Stellung gebunden. Den alten hellenischen gentilcharismatischen Priesteradel (etwa der Butaden) hatte die militärische Stadtentwicklung alles realen Einflusses entkleidet und er galt nicht als Träger irgendwelcher geistigen Werte (sondern, namentlich die »Eteobutaden«, als Typus junkerlicher Dummheit). Die Brahmanen haben den Zusammenhang mit Opfer und Magie im Dienst der

---

[1]) Diese Vergleiche mit den parallelen Erscheinungen auf allen Gebieten immer wieder gezogen zu haben ist unter den lebenden Indologen vor allem H. Oldenbergs Verdienst (auch v. Schröder verschmäht es nicht). Bedenken dagegen hat namentlich E. W. Hopkins erhoben. Ob in Einzelheiten mit Recht kann nur der Fachmann entscheiden. Für das Verständnis sind jedenfalls diese Vergleiche ganz unentbehrlich. Der allgemeine geistige Habitus der Intellektuellen ist in China, Indien und Hellas zunächst keineswegs grundverschieden. Wie die Mystik im alten China blühte, so die pythagoreische Esoterik und die Orphik in Hellas. Die Entwertung der Welt als einer Stätte des Leidens und der Vergänglichkeit ist dem hellenischen Pessimismus von Homer bis Bakchylides geläufig, ihre »Schuldhaftigkeit« bei Herakleitos konzipiert, die »Erlösung« von dem »Rad« der Wiedergeburten findet sich in der Grabschrift von Sybaris, die Sterblichkeit der Götter bei Empedokles, die »Erinnerung« an frühere Geburten und die Erlösung durch Erkenntnis als Privileg des Weisen bei Platon. Es sind dies eben Vorstellungen, die jeglicher vornehmen Intellektuellenschicht sehr naheliegen. Die Unterschiede der Entwickelung sind durch solche der Interessenrichtung und diese durch politische Umstände bestimmt.

Fürsten stets bewahrt. In all diesen Hinsichten glich die innere Lage und daher auch das Verhalten und die Richtung des Einflusses der Brahmanen denjenigen der Träger der konfuzianischen Kultur. Beide Male war es ein vornehmer Literatenstand, dessen magisches Charisma auf »Wissen« ruhte. Und zwar auf einem Wissen zeremonieller und ritualistischer Art, niedergelegt in einer heiligen Literatur, die verfaßt war in einer den Alltagssprachen fernstehenden heiligen Sprache. Bildungsstolz und die felsenfeste Ueberzeugung, daß ausschließlich und allein jenes Wissen als Cardinaltugend alles Heil, Unwissenheit als das eigentliche Laster jegliches Unheil bedinge, folgten daraus in beiden Fällen in gleichem Maße. Und ebenso »Rationalismus« im Sinne der Ablehnung aller irrationalen Formen der Heilssuche. Die Ablehnung der Orgiastik in allen ihren Arten war bei Brahmanen und Mandarinen die gleiche. Und wie den konfuzianischen Literaten die taoistischen Magier, so galten den Brahmanen alle nicht durch die Schule der vedischen Bildung gegangenen Magier, Kultpriester und Heilsucher als unklassisch, verächtlich und im Grunde der Ausrottung wert, — die freilich in beiden Fällen nicht wirklich durchführbar war. Denn wenn es auch den Brahmanen gelang, die Entwicklung einer einheitlichen organisierten unklassischen Priesterschaft hintanzuhalten, so doch, wie wir bald sehen werden, um den Preis des Entstehens zahlreicher Mystagogen-Hierarchien teils ganz außerhalb, teils aber auch von innerhalb ihrer eigenen Schicht, und damit eines Zerfalls der Einheitlichkeit der Heilslehre in Sekten-Soteriologien. Dies und eine Reihe damit zusammenhängender andrer wichtiger Unterschiede gegenüber der Chinesischen Entwicklung hängt aber mit der Verschiedenheit der sozialen Grundstruktur beider Intellektuellenstände zusammen. Beide haben Entwicklungsstadien durchgemacht, die zeitweise erhebliche Aehnlichkeiten aufweisen. Im Endstadium erscheint der Gegensatz äußerlich am schärfsten: dort, bei den Mandarinen, eine Beamten- und Amtsanwärterschicht, hier, bei den Brahmanen, ein Literatenstand von teils fürstlichen Kaplänen, teils konsultierenden, respondierenden und lehrenden Theologen und Juristen, Priestern und Seelenhirten. In beiden Fällen befand sich freilich nur ein Bruchteil des Standes in jenen eigentlich typischen Stellungen. Wie zahlreiche chinesische Literaten ohne Amtspfründe teils in den Büros der Mandarinen, teils als Angestellte von Verbänden aller Art

ihr Brot fanden, so fanden Brahmanen seit jeher in den verschiedensten Stellungen, darunter auch hohen weltlichen fürstlichen Vertrauensstellungen Verwendung. Aber wir sahen, daß eine eigentliche »Amtslaufbahn« von Brahmanen nicht nur nichts Typisches, sondern geradezu etwas dem Typus Widerstreitendes war, während sie für den Mandarinen als das allein Menschen würdige galt. Die typischen Pfründen der vornehmen Brahmanen waren keine Staatsgehälter und patrimonialstaatlichen Amtssportel- und Erpressungschancen, sondern feste Land- und Abgaberenten. Und diese waren nicht, wie die Pfründen der Mandarinen, auf jederzeitigen Widerruf und im Höchstfalle auf kurze Zeit, sondern stets dauernd, — lebenslänglich oder auf einige Generationen oder an einzelne oder Organisationen (Klöster, Schulen) für immer — vergeben. Aeußerlich am ähnlichsten sieht sich dagegen die Lage der chinesischen und der indischen Intellektuellenschichten an, wenn man die Zeit der Teilstaaten in China mit dem Zustand Indiens etwa in der Zeit der ältern Jatakas oder wieder in der Epoche der mittelalterlichen Expansion des Brahmanentums vergleicht. Damals waren in Indien die hinduistischen Intellektuellen in starkem Maße eine Schicht von Trägern literarischer und philosophischer Schulung, gewidmet der Spekulation und Diskussion über rituelle, philosophische und wissenschaftliche Fragen. Teils lebten sie in der Zurückgezogenheit grübelnd und Schulen bildend, teils zwischen den Fürsten und Adelshöfen wechselnd und wandernd, sich trotz aller Spaltungen doch als eine letztlich einheitliche Gruppe von Kulturträgern fühlend. Sie waren Berater der einzelnen Fürsten und Adligen in privaten und politischen Fragen, Organisatoren von Staaten auf der Basis der korrekten Lehre. Also ganz ähnlich wie dies in China in der Zeit der Teilstaaten die dortigen Literaten waren. Stets bestand aber ein gewichtiger Unterschied.

Die höchste Brahmanenstellung war in alter Zeit die des Hofkaplans; später und bis zur englischen Herrschaft war der rangälteste consultierende Jurist: der brahmanische Oberpandit, meist der erste Mann des Landes. Die chinesischen Literaten aller philosophischen Schulen scharten sich um ein als lebendiger Träger der heiligen Tradition geweihtes Oberhaupt: den kaiserlichen Oberpontifex, welcher als solcher, dem von der Literatenschaft vertretenen Anspruch nach, auch das einzige legitime weltliche Oberhaupt, der Oberlehensherr sämt-

licher weltlicher Teilfürsten des chinesischen »Kirchenstaats« war. Etwas dem Entsprechendes gab es in Indien nicht. Die Literatenschicht stand hier in der Epoche der massenhaften Teilstaaten einer Vielheit von Kleinherrschern gegenüber, die keinen legitimen Oberherrn über sich hatten, von dem sie ihre Macht ableiteten. Der Begriff der Legitimität war hier vielmehr lediglich der: daß der einzelne Fürst dann und insoweit als ein »legitimer«, d. h. rituell korrekter Herrscher galt, als er sich in seinem Verhalten, zumal gegenüber den Brahmanen, an die heilige Tradition band. Andernfalls war er »Barbar« ebenso wie ja auch die Feudalfürsten Chinas an dem Maßstab ihrer Korrektheit gegenüber der Literatenlehre gemessen wurden. Kein König Indiens aber, so groß auch — wie wir sahen — seine faktische Macht selbst in rein rituellen Dingen sein mochte, war je als solcher zugleich ein Priester. Und zwar geht dieser Unterschied gegenüber China offenbar in die ältesten auch nur hypothetisch erreichbaren Zeiten der beiderseitigen Geschichte zurück. Schon die altvedische Ueberlieferung bezeichnet die schwarzhäutigen Gegner der Arier im Gegensatz zu diesen als »priesterlos« (abrahmana). Bei den Ariern steht dagegen von Anfang an neben dem Fürsten selbständig der im Opferritual geschulte Priester. Dagegen weiß die älteste Ueberlieferung der Chinesen von selbständigen Priestern neben einem rein weltlichen Fürsten nichts. Bei den Indern ist das Fürstentum ersichtlich aus der rein weltlichen Politik, aus den Kriegszügen charismatischer Kriegshäuptlinge, herausgewachsen, in China dagegen, wie wir sahen, aus dem Oberpriestertum. Welche historischen Vorgänge die Entstehung dieses überall höchst wichtigen Gegensatzes der Einheit oder Zweiheit der politischen und priesterlichen höchsten Gewalt in diesem Falle erklären, dafür ist es wohl ausgeschlossen jemals auch nur bis zu hypothetischen Vermutungen zu gelangen. Es findet sich der gleiche Unterschied ja auch bei ganz »primitiven« Völkern und Reichen, und zwar auch in unmittelbarer Nachbarschaft voneinander und bei sonst gleicher Kultur und Rasse. Er ist offenbar oft durch ganz konkrete und in diesem Sinn historisch »zufällige« Umstände ursprünglich herbeigeführt und wirkte dann fort.

Die Folgen dieses Unterschiedes nun waren in jeder Hinsicht höchst bedeutende. Zunächst äußerlich für die soziologische Struktur der beiderseitigen Intellektuellenschichten. In der Zeit

der Teilstaaten entstammten die chinesischen Literaten faktisch noch in der Regel den alten gentilcharismatisch qualifizierten »großen« Familien, wennschon das persönliche Charisma der Schriftbildung doch bereits so bedeutend war, daß — wie wir sahen — Parvenus in Ministerstellen zunehmend häufig erschienen. Als nun das kaiserliche Oberpontifikat die Fülle der weltlichen Macht wieder in sich vereinigte, war der Monarch, als Oberpontifex, in der Lage, seinem Machtinteresse entsprechend, die Zulassung zum Amt an die rein persönliche Qualifikation der korrekten Schriftbildung zu binden und dadurch den Patrimonialismus gegenüber dem Feudalsystem endgültig zu sichern: die Literatenschicht wurde nun eine — in vieler Hinsicht, sahen wir, eigenartige — Bürokratenschicht. In Indien war der Gegensatz zwischen Gentilcharisma und persönlichem Charisma noch in historischer Zeit ebenfalls, wie wir sahen, nicht wirklich erledigt. Immer aber war es die gelernte Priesterschaft selbst, deren Ansichten über die Qualifikation des Novizen maßgebend waren. Mit der vollen Angleichung des Brahmanentums an den vedischen Priesteradel entschied sich dann die Frage des Charisma mindestens für die offizielle Lehre. Als die ersten Universalmonarchien entstanden, hatte sich die selbständige Priesterschaft als gentilcharismatische Zunft, d. h. als »Kaste« mit fester Bildungsqualifikation als Voraussetzung des Amtirens, schon so in den sicheren Besitz der geistlichen Autorität gesetzt, daß daran nicht mehr zu rütteln war.

Im Yajur-Veda ist diese erst im Atharva-Veda auftauchende Stellung der Brahmanen voll durchgebildet. »Brahman«, im Rigveda das Gebet, ist jetzt »heilige Macht« und »Heiligkeit«. Die Brahmanas führten das nur weiter aus: »Die Brahmanen, welche den Veda gelernt haben und ihn lehren, sind menschliche Götter« heißt es [1]). Kein hinduistischer Fürst oder Großkönig konnte eine pontifikale Gewalt beanspruchen und die späteren — islamischen — Fremdherrscher waren erst recht disqualifiziert und auch weit entfernt davon es zu tun. Derjenige Punkt, in welchem dieser Gegensatz der gesellschaftlichen Strukturen der chinesischen und indischen Intellektuellenschicht wichtige Folgen hatte, war »weltanschauungsmäßiger« und praktisch ethischer Natur.

Ein theokratischer Patrimonialismus und ein Literatentum

[1]) Cathapatha Brahmana II. 2. 2. 6.

von staatlichen Amtsanwärtern waren in China der geeignete Boden für eine rein utilitarische Sozialethik. Der »Wohlfahrtsstaats«-Gedanke mit stark materieller Wendung dieses Wohlfahrtsbegriffs folgte zwar vor allem aus der charismatischen Verantwortlichkeit des Herrschers für das äußere, meteorologisch bedingte Wohlergehen der Untertanen. Daneben aber aus der Stellung der sozialphilosophisch interessierten und dabei bildungsstolzen Literatenschicht gegenüber den bildungsfremden Massen. Die Banausen können ja nichts Andres als materielle Wohlfahrt erstreben, und materielle Versorgung ist auch das beste Mittel der Erhaltung von Ruhe und Ordnung. Schließlich folgte sie auch aus dem Pfründner-Ideal der Bürokratie selbst: dem gesicherten festen Einkommen als der Grundlage der Gentleman-Existenz. Der ständische Gegensatz der Bildung gegen die Unbildung und die Reminiszenzen leiturgischer Bedarfsdeckung führten dabei zu einer gewissen Annäherung an »organische« Gesellschafts- und Staats-Theorien, wie sie naturgemäß jeder politischen Wohlfahrtsanstalt nahe liegen. Aber: der nivellierende chinesische Patrimonialbürokratismus hielt dabei diese ganz unverkennbaren Ansätze in mäßigen Schranken. Nicht etwa die organische Ständegliederung, sondern die patriarchale Familie war das Bild, unter welchem die soziale Schichtung vornehmlich gesehen wurde. Autonome soziale Mächte konnte die patriarchale Bürokratie sich gegenüber nicht anerkennen. Die in der Wirklichkeit lebendigen »Organisationen«, vor allem: die Gilden und gildenartigen Verbände und die Sippen, waren, je mächtiger und autonomer sie tatsächlich waren, desto weniger von der Theorie als Grundlage einer organischen Gesellschaftsgliederung verwertbar. Sie blieben für sie vielmehr in ihrer reinen Faktizität einfach abseits liegen. Die typische »Berufs«-Konzeption der organischen Gesellschaftsauffassungen war daher in China nur in Ansätzen vorhanden und blieb vor allem der herrschenden vornehmen literarischen Intellektuellenschicht — wie wir sahen — fremd.

Sehr anders in Indien. Hier hatte die selbständig neben den politischen Herrschern stehende Priestermacht mit der ebenso selbstherrlich neben ihr stehenden Welt der politischen Gewalten zu rechnen. Sie erkannte deren Eigengesetzlichkeit an, — einfach weil sie es mußte. Denn das Machtverhältnis zwischen Brahmanen und Kschatriyas war, wie wir sahen, lange Zeit hindurch

sehr schwankend. Und auch nachdem die ständische Superiorität der Brahmanen, in der offiziellen Theorie der letzteren wenigstens, feststand, blieb die Gewalt der inzwischen entstandenen Großkönige doch eine selbständige und dem Wesen nach rein weltliche, nicht hierokratische, Macht. Zwar war der Pflichtenkreis der Könige wie der jedes Standes gegenüber der brahmanischen Hierokratie bestimmt durch ihr Dharma, welches Bestandteil des brahmanisch regulierten heiligen Rechts war. Aber dies Dharma war eben bei jedem Stand, und so auch bei den Königen, ein anderes und — mochte es auch, der Theorie nach, nur von den Brahmanen maßgebend zu interpretieren sein — doch nach deren eigenen Maßstäben ein durchaus eigenes und selbständiges, nicht etwa mit dem Dharma der Brahmanen identisches oder aus ihm abgeleitetes [1]). Es gab keine universell gültige, sondern durchaus nur eine ständisch besonderte private und Sozialethik, die wenigen unbedingt allgemeinen rituellen Verbote (vor allem: der Kuhschlachtung), von denen früher geredet wurde, ausgenommen. Die Konsequenzen waren sehr weitreichend. Denn da nicht nur die Kastengliederung der Welt, sondern ebenso die Abstufung göttlicher, menschlicher, tierischer Wesen aller Rangstufen von der Karmanlehre aus dem Prinzip der Vergeltung vorgetaner Werke abgeleitet wurde, so war für sie das Nebeneinanderbestehen von ständischen Ethiken, die untereinander nicht nur verschieden, sondern geradezu einander schroff widerstreitend waren, gar kein Problem. Es konnte — im Prinzip — ein Berufs-Dharma für Prostituierte, Räuber und Diebe ganz ebenso geben wie für Brahmanen und Könige. Und es gab die allerernsthaftesten Ansätze zu diesen äußersten Konsequenzen auch tatsächlich. Der Kampf des Menschen mit dem Menschen in allen seinen Formen war prinzipiell ebensowenig ein Problem, wie sein Kampf mit den Tieren und auch mit den Göttern und wie die Existenz des schlechthin Häßlichen, Dummen und des — vom Maßstab des Dharma eines Brahmanen oder sonstigen »Wiedergeborenen« aus gesehen — schlechthin Verwerflichen. Die Menschen waren nicht — wie für den klassischen Konfuzianismus — prinzipiell gleich, sondern wurden zu allen Zeiten ungleich geboren,

[1]) Wenn auch allerdings manche Pflichten der beiden anderen »wiedergeborenen« Kasten in vielen Punkten als Abschwächung der Pflichten der Brahmanenkaste konstruiert wurden.

so ungleich wie Menschen und Tiere. Allerdings hatten sie alle die gleichen Chancen vor sich: Aber nicht in diesem Leben, sondern auf dem Wege der Wiedergeburt konnten sie entweder hinauf bis in den Himmel oder hinab bis in das Tierreich oder die Hölle gelangen. Die Konzeption eines »radikal Bösen« war in dieser Weltordnung überhaupt nicht möglich, denn eine »Sünde schlechthin« konnte es ja nicht geben. Sondern immer nur einen rituellen Verstoß gegen das konkrete, durch die Kastenzugehörigkeit bedingte Dharma. Es gab in dieser in ihrer Abgestuftheit ewigen Welt keinen seligen Urstand und kein seliges Endreich, und deshalb auch keine — im Gegensatz zur positiven Sozialordnung — »natürliche« Ordnung der Menschen und Dinge, also auch kein »Naturrecht« irgendwelcher Art. Sondern es gab — für die Theorie zum mindesten — nur heiliges, ständisch besondertes, aber positives Recht und innerhalb der von ihm — als indifferent — unreglementiert belassenen Gebiete positive Satzungen der Fürsten, Kasten, Gilden, Sippen und Vereinbarungen der Individuen. Die Gesamtheit aller Probleme, welche im Occident das »Naturrecht« ins Leben riefen, fehlte eben vollständig und prinzipiell. Denn es gab schlechthin eben keinerlei »natürliche« Gleichheit der Menschheit vor irgendeiner Instanz, am allerwenigsten vor irgendeinem überweltlichen »Gott«. Dies ist die negative Seite der Sache. Und diese ist die wichtigste: sie schloß die Entstehung sozialkritischer und im naturrechtlichen Sinn »rationalistischer« Spekulationen und Abstraktionen vollständig und für immer aus [1]) und hinderte das Entstehen irgend-

---

[1]) Spuren »naturrechtlicher« Gedanken finden sich oft, namentlich in der epischen Literatur, die ja unter anderem auch eine fortwährende innere Auseinandersetzung mit den brahmanenfeindlichen Strömungen der Zeit der Erlösungsreligionen enthält. So namentlich in der Klage der Draupadi im Mahabharata: Die Quelle des »ewigen Rechts«, çaçvata dharma, heißt es, ist versiegt und dieses daher nicht mehr erkennbar. Das positive Recht ist immer zweifelhaft, (of. I, 195, 29), jedenfalls aber wandelbar (XII, 260, 6 ff.). Die Macht regiert die Erde und eine göttliche Gerechtigkeit gibt es nicht. Es handelt sich freilich im gegebenen Fall um Taten schnöden Bruches aller Sitte innerhalb des engsten Sippenkreises.

Im übrigen kommt das Bedürfnis nach einer »Urstands«-Lehre innerhalb der orthodoxen Lehre nur in der Form auf seine Rechnung, daß nach der Lehre des Epos von den 4 Zeitaltern, welche die Welt zwischen jeder Zerstörung und Reabsorption durch die pralaya (Götterdämmerung) durchmacht, jedesmal das erste: das Krita-Zeitalter, am höchsten, das letzte: das Kali-Zeitalter, am tiefsten steht. Die Kastenunterschiede zwar bestehen auch im Krita-Zeitalter, aber jede Kaste tut ihre Pflicht gern und ohne Erwartung von Verdienst und Lohn um ihrer selbst

welcher »Menschenrechte«. Schon weil ja das Tier und der Gott, wenigstens bei konsequenter Durchführung der Lehre, nur andre, ebenfalls Karman-bedingte Inkarnationen von Seelen waren und es für die Gesamtheit aller dieser Wesen offenbar abstrakt gemeinsame »Rechte« sowenig geben konnte wie gemeinsame »Pflichten«. Es gab nicht einmal den Begriff »Staat« und »Staatsbürger« oder auch »Untertan«, — sondern nur das ständische Dharma: die Rechte und Pflichten des »Königs« und der anderen Kasten, einer jeden in sich und jeder im Verhältnis zu den anderen. Dabei wird dem Kschatriya, als dem Patron des Rayat (»Clienten«), das Dharma der Fürsorge für den »Schutz« der Bevölkerung — immerhin nur wesentlich: des äußeren Sicherheitsschutzes — zugeschrieben und ihm die Pflicht der Sorge für die Rechtspflege und die Redlichkeit des Verkehrs und was damit zusammenhängt, als ethisches Gebot auferlegt. Im übrigen gilt es für den Fürsten wie für andere, aber für ihn im eminenten Sinn, als allererste Pflicht, die Brahmanen zu unterhalten und zu fördern, vor allem ihnen bei ihrer autoritären Regelung der sozialen Ordnung gemäß den heiligen Rechten seinen Arm zu leihen, Angriffe auf ihre Stellung aber nicht zu dulden. Die Bekämpfung von brahmanenfeindlichen Irrlehren ist selbstverständlich verdienstlich und wird verlangt und geleistet. Aber das ändert daran nichts, daß der Stellung des Fürsten und der Politik in eigentümlich penetranter Art ihre Eigengesetzlichkeit gewahrt bleibt. Die chinesische Literatur kennt für die Epoche der Teilfürsten wenigstens in der Theorie — wie einflußlos diese gerade in dieser Hinsicht auch sein mochte — den Begriff »gerechter« und »ungerechter« Kriege und eines »Völkerrechts«, als Ausdruck der chinesischen Kulturgemeinschaft. Der zum Alleinherrscher aufgestiegene kaiserliche Pontifex vollends, der die Weltherrschaft, auch über die Barbaren, beanspruchte, führte nur »gerechte« Kriege. Denn jeder Widerstand gegen ihn war Rebellion. Unterlag er, so galt dies als Symptom dafür, daß ihm das Charisma vom Himmel versagt sei oder er es verwirkt habe. Aehnliches galt nun auch für den indischen Fürsten. Auch wenn er unter-

---

willen. Es gibt auch weder Kauf noch Verkauf. Daher ist die Erlösung allen zugänglich und ein Gott (eka deva) ist der gemeinsame Gott aller Kasten. Im Kali-Zeitalter umgekehrt ist die Kastenordnung umgestürzt und der Eigennutz herrscht — bis die pralaya kommt und Brahma in Schlaf verfällt. Die Lehre ist in dieser Form durch die später zu besprechende Bhagavata-Ethik beeinflußt und spät.

lag oder wenn es seinen Untertanen andauernd nicht gut ging, war dies ein Beweis für magische Verfehlungen oder mangelndes Charisma. Der Erfolg des Königs entschied also. Aber das hatte nichts mit seinem »Recht« zu tun. Sondern mit seiner persönlichen Eignung und, vor allem: der Zauberkraft seines Brahmanen. Denn diese, und nicht sein ethisches »Recht«, verschaffte dem König den Sieg, wenn eben der Brahmane sein Handwerk verstand und charismatisch qualifiziert war. Auch in Indien hatte, wie im Occident, die ritterliche Konvention der epischen Kschatriya-Zeit gewisse Standessitten für die Fehde geschaffen, deren Verletzung als verwerflich und unritterlich galt, wenn auch wohl niemals im indischen Ritterkampf so weitgehende Courtoisie geübt worden ist, wie sie der berühmte Heroldsruf der französischen Ritterschaft an die Gegner vor der Schlacht von Fontenoy repräsentiert: »Messieurs les Anglais, tirez les premiers.« Im ganzen herrschte das Gegenteil. Nicht nur die Menschen, auch die Götter (Krischna) setzen sich im Epos um des Erfolges halber höchst unbekümmert auch über die elementarsten Regeln ritterlichen Kampfes hinweg. Und wie in der hellenischen Polis der klassischen Zeit [1]), so galt auch für die Fürsten schon des Epos und der Maurya-Epoche, erst recht aber der späteren Zeit der nackteste »Macchiavellismus« in jeder Hinsicht als selbstverständlich und ethisch gänzlich unanstößig. Das Problem einer »politischen Ethik« hat die indische Theorie nie beschäftigt und, in Ermangelung einer Universalethik und eines Naturrechts, auch nicht beschäftigen können. Das Dharma des Fürsten [2]) ist, Krieg zu führen um des Kriegs und um der Macht rein als solcher willen. Er hatte den Nachbar durch List, Betrug und alle noch so raffinierten, unritterlichen und heimtückischen Mittel, durch Ueberfall, wenn er in Not war, durch Anstiftung von Verschwörungen unter seinen Untertanen, Bestechung seiner Vertrauten zu vernichten, die eigenen Untertanen aber durch Spionage, Lock-

[1]) Der Dialog des Athener und Melier bei Thukydides ist das bekannte Beispiel.

[2]) Klassische Formulierung dieses »Macchiavellismus« außer im früher zitierten Kautaliya Arthasastra besonders im Yâtrâ des Varâhamihira (übersetzt von H. Kern in Webers Indischen Studien). Yâtrâ oder Yogayatra heißt zunächst die Kunst der Angabe der Vorbedeutungen, die ein in den Krieg ziehender Fürst zu beobachten hat. An diese Wissenschaft schloß sich die »Staatskunde« an, nachdem (cf. a. o. O. I, 3) infolge der Karman-Lehre feststand, daß das Horoskop durch Karman determiniert werde, also keine selbständige Bedeutung habe.

spitzel und ein raffiniertes System von Tücke und Argwohn im Zaum zu halten und fiskalisch nutzbar zu machen. Das Machtpragma und der für unsre Begriffe durchaus »unheilige« Egoismus des Fürsten war hier, gerade von der Theorie, ganz und gar seinen eigenen Gesetzen überlassen, alle theoretische Politik gänzlich amoralische Kunstlehre von den Mitteln, politische Macht zu erlangen und zu erhalten, weit hinausgehend über alles, was wenigstens die Durchschnittspraxis selbst der Signoren der italienischen Frührenaissance in dieser Hinsicht kannte und jeglicher »Ideologie« in unserem Sinn des Wortes gänzlich bar.

Die gleiche Erscheinung wiederholt sich nun für alle profanen Lebensgebiete. Sie befähigte den Hinduismus, im Gegensatz zur Fachmenschenfeindschaft des Konfuzianismus, allen einzelnen Lebens- und Wissensgebieten ihr gesondertes Recht zuteil werden zu lassen und also wirkliche »Fachwissenschaften« zu schaffen. So — neben bedeutenden mathematischen und grammatischen Leistungen — vor allem eine formale Logik als Kunstlehre des rationalen Beweises (hetu, daher hetuvadin, der Logiker). Eine eigene Philosophenschule: Nyaya [1]) befaßte sich mit dieser Kunstlehre des Syllogismus und die als orthodox anerkannte Vaiçeshika-Schule [2]) gelangte unter Anwendung dieser formalen Hilfsmittel auf dem Gebiet der Kosmologie zum Atomismus. Im hellenischen Altertum wurde die weitere Pflege der Atomistik nach Demokritos und die Entwicklung zu einer modernen Naturwissenschaft trotz viel weitergehender mathematischer Unterbauten durch den stark sozial bedingten Einbruch und Sieg des ihr feindlichen, ausschließlich sozialkritischen und sozialethischen Interesses seit Sokrates gehemmt. In Indien wurde umgekehrt durch die sozial verankerte Unerschütterlichkeit gewisser metaphysischer Voraussetzungen alle Philosophie in die Bahnen individuellen Erlösungsstrebens gedrängt [3]).

---

[1]) Gestiftet von Gotama.

[2]) Gestiftet von Kanada (Uebersetzungen von Röer, Z. D. M. G. 21/2).

[3]) Die dualistische Samkhya-Philosophie lehnte die Atomistik ab, weil durch Unausgedehntes nichts Ausgedehntes hervorgebracht werden könne, in Wahrheit aber deshalb, weil sie — wie später zu erörtern — auch die seelischen Vorgänge zur Materie rechneten. Für die Vedanta-Schule andererseits waren die Vorgänge der empirischen Welt, als der kosmischen Illusion (Maya) zugehörig, ganz uninteressant. Entscheidend aber war, daß die Stellungnahme der Philosophie zu allen Problemen, wie sich immer wieder zeigen wird, ausschließlich durch das Erlösungsinteresse beherrscht wurde.

Das wirkte als Schranke sowohl für die Fachwissenschaften wie für die Fragestellungen des Denkens überhaupt. Die konsequent »organische« Gesellschaftslehre des Hinduismus konnte das Dharma jedes »Berufes«, in Ermangelung anderer Maßstäbe, nur den Eigengesetzlichkeiten seiner Technik entnehmen und schuf daher überall nur technische Kunstlehren für Spezialberufe und Sondersphären des Lebens, von der Bautechnik bis zur Logik als Kunstlehre des Beweisens und Disputierens und bis zur Kunstlehre der Erotik [1]). Dagegen keinerlei Prinzipien einer universellen, für das Leben in der Welt im allgemeinen Anforderungen stellenden Ethik. Diejenige Literatur der Inder, welche man mit den philosophischen Ethiken des Abendlandes in Parallele stellen kann, war — oder richtiger: wurde im Verlauf der Entwicklung — vielmehr etwas ganz anderes: eine metaphysisch und kosmologisch unterbaute Kunstlehre von den technischen Mitteln, aus dieser Welt heraus erlöst zu werden. An diesem Punkt verankerte sich letztlich alles philosophische und theologische Interesse in Indien überhaupt. Die Ordnungen des Lebens und sein Karman-Mechanisms waren ewig. Eine religiöse Eschatologie der Welt war hier sowenig möglich wie im Konfuzianismus. Sondern nur eine (praktische) Eschatologie des Einzel-Individuums, welches jenem Mechanismus und dem »Rade« der Wiedergeburten zu entrinnen trachten wollte.

Die Tatsache dieser Ideen-Entwicklung sowohl wie ihre Art stehen wiederum im Zusammenhang mit der sozialen Eigenart der indischen Literatenschicht, welche ihr Träger war. Denn wenn die Brahmanen ebenso wie die Mandarinen ihr Standesgefühl aus dem Stolz auf ihr Wissen um die Ordnungen der Welt speisten, so blieb doch der gewaltige Unterschied bestehen: daß die chinesischen Literaten eine politische Amtsbürokratie darstellten, welche mit magischer Technik nichts zu tun hatten, diese verachteten Künste vielmehr den taoistischen Zauberern überließen, während die Brahmanen der Herkunft und dem bleibenden Wesen nach Priester, und das heißt: Magier waren. Darauf beruhte geschichtlich die sehr verschiedene Stellung beider zur Askese und Mystik.

---

[1]) Ueber das Raffinement dieser kann man sich leicht aus der betreffenden Literatur, mit der sich Richard Schmidt eingehend befaßt hat, orientieren und wird H. Oldenberg's Urteil bestätigt finden.

Der Konfuzianismus verschmähte diese je länger je energischer als eine dem Würdegefühl des vornehmen Mannes widerstreitende gänzlich nutzlose und barbarische, vor allem: parasitäre, Gaukelei. In der Epoche des amtsfreien Literatentums zur Zeit der Teilfürsten blühte zwar das Anachoretentum und die Kontemplation der Philosophen, und gänzlich sind diese Beziehungen auch später nicht abgerissen, wie wir sahen. Aber mit der Umwandlung in eine diplomierte Amtspfründnerschicht steigerte sich die Verwerfung jeder solchen, innerweltlich und sozial-utilitarisch angesehen, wertlosen Lebensführung als unklassisch. Reminiszenzen der Mystik geleiteten den Konfuzianismus nur als sein schattenhaftes heterodoxes Gegenbild. Die eigentliche Askese aber starb so gut wie völlig ab. Und endlich die wenig wichtigen orgiastischen Reste in der Volksreligiosität änderten an der prinzipiellen Ausrottung dieser irrationalen Mächte nichts. Dagegen konnte das Brahmanentum die historischen Beziehungen zur alten Magier-Askese, aus der es hervorgewachsen war, nie ganz abstreifen. Der Name des Novizen (bramacharin) ist von der magischen Novizenkeuschheit abgeleitet und die Vorschrift kontemplativen Waldlebens als — so zu sagen — »Altenteils«-Existenz (heute meist als Abmilderung der ursprünglichen Sitte, der Tötung der Alten gedeutet) entstammte der gleichen Quelle[1]). Sie sind in den klassischen Quellen auf die beiden andern wiedergeborenen Stände erstreckt[2]), aber wohl ursprünglich Bestandteile nur der Magieraskese gewesen. Beide Vorschriften sind heute und wohl schon seit langer Zeit obsolet. Aber ihre Fixierung in der klassischen Literatur blieb bestehen. Und vollends die kontemplative Mystik vom Typus der Gnosis, die Krone klassisch-brahmanischer Lebensführung, stand als Ziel vor jedem Brahmanen voller Bildung, mochte auch die Zahl derer, welche sich ihr wirklich voll zuwendeten, in der mittelalterlichen Vergangenheit oft bereits ähnlich gering sein wie sie es heute durchweg ist. Wir müssen uns der Stellung der brahmanischen Bildung zu Askese

[1]) Nämlich der typischen Altersklassengliederung.

[2]) Die praktischen Zwecke der Regel waren damals vielleicht im wesentlichen oder doch weit mehr die: den zur Erlösung von der Welt durch Asketenleben drängenden Heilssuchern die Pflicht, erst als »Haushalter« Nachkommen zu erzeugen, einzuschärfen, als die umgekehrte, das Vanaprastha-Leben vorzuschreiben. Denn darum: ob man unmittelbar vom Novizen zum Asketen werden dürfe, drehte sich damals die Diskussion (s. u.).

und Mystik und, soweit dabei der Zusammenhang es unentbehrlich macht, auch gewissen Vorstellungskreisen der Philosophie, welche in Verbindung damit auf dem Boden jener Bildung gewachsen ist, etwas näher zuwenden. Denn teils auf Grundlage der Konzeptionen, welche hier entstanden, teils im charakteristischen Gegensatz zu ihnen — jedenfalls aber nur in enger Beziehung dazu — konnten die hinduistischen Erlösungsreligionen mit Einschluß des Buddhismus entstehen.

Die indische Askese war technisch wohl die rational entwickeltste der Welt. Es gibt fast keine asketische Methodik, welche nicht in Indien virtuosenhaft geübt und sehr oft auch zu einer theoretischen Kunstlehre rationalisiert worden wäre, und manche Formen sind nur hier bis in ihre letzten, oft für uns schlechthin grotesken Konsequenzen hineingesteigert worden. Das Kopfabwärtshängen des Urdhamukti-Sadhus und das Lebendig-Begraben (Samadh) sind noch bis ins 19. Jahrhundert geübt worden, die Alchemie bis in die Gegenwart [1]). Der Ursprung der klassischen Askese war hier wie überall die alte Praxis der Magier-Ekstase in deren verschiedenen Funktionen und ihr Zweck dem entsprechend ursprünglich durchweg: die Erlangung magischer Kräfte. Der Asket weiß sich im Besitz von Macht über die Götter. Er kann sie zwingen, sie fürchten ihn und müssen seinen Willen tun. Will ein Gott Ausnahmsleistungen vollbringen, so muß auch er Askese üben. So hat das höchste Wesen der älteren Philosophie, um die Welt zu gebären, mächtige asketische Anstrengungen machen müssen. Daß die magische Kraft der Askese (Tapas) als durch eine Art von (hysterischer) Bruthitze bedingt galt (wie der Name zeigt) kam dieser Vorstellung entgegen. Durch hinlängliche Grade außeralltäglicher asketischer Leistungen kann man schlechthin jede Wirkung erzielen. Mit dieser Voraussetzung wird bekanntlich noch in der klassischen Sanskrit-Dramatik als mit einer Selbstverständlichkeit gearbeitet. Da das Charisma, in eine der magisch relevanten Zuständlichkeiten zu geraten, höchst persönlich und an keinen Stand gebunden war, so rekrutierten sich diese Magier sicherlich auch (und gerade) in den frühesten uns zugänglichen Epochen nicht nur aus einer offiziellen Priester- oder Magier-Kaste, wie die Brahmanen es waren. Vollends des-

[1]) Auch sie in strengem Zusammenhang mit asketischem Leben; der Schüler eines Alchemisten, der eine Geschlechtssünde begeht, wird alsbald verstoßen, denn das magische Charisma haftet am korrekten Leben.

halb war dies schwer möglich oder wurde immer schwerer möglich, weil und je mehr das Brahmanentum zunehmend ein vornehmer Stand von Ritualkundigen wurde, dessen soziale Ansprüche auf Wissen und vornehmer Bildung beruhten. Je mehr dies der Fall war, desto weniger konnte das Brahmanentum alle Arten magischer Askese umspannen. Der immanente Rationalismus des »Wissens« und der »Bildung« sträubte sich wie überall gegen irrationale, orgiastisch-ekstatische Rausch-Askese und der Stolz eines vornehmen Bildungsstandes gegen die würdelose Zumutung, ekstatische therapeutische Praktiken vollziehen und neuropathische Zustände zur Schau stellen zu sollen. Es mußte also hier unvermeidlich jene schon eingangs erwähnte Entwicklung einsetzen, welche in teilweise ähnliche Bahnen führte, wie wir sie bei der chinesischen Magie fanden. Ein Teil der magischen Praktiken, und zwar die akut-pathologisch- und emotionell-ekstatischen, in diesem Sinn »irrationalen« unter ihnen, wurde als unklassisch und barbarisch entweder ausdrücklich abgelehnt oder doch tatsächlich innerhalb des Standes nicht geübt und durch die Art seiner Lebenspraxis ausgeschlossen. Dies ist, wie wir sahen, tatsächlich weitgehend geschehen, und insoweit besteht die Parallele zur Entwicklung der chinesischen Literaten. Wesentlich anders aber konnte eine vornehme Intellektuellenschicht den apathischen Formen der Ekstase (den Entwicklunsgkeimen der »Kontemplation«) und ebenso allen rationalisierbaren Praktiken der Askese gegenüberstehen. Sie waren zwar für ein staatliches Mandarinentum unverwertbar, nicht aber für eine Priesterschaft. Diese konnte sich ihnen gar nicht entziehen. Derjenige Teil der Magier-Askese und -Ekstase nun, den die Brahmanen rezipierten oder, richtiger, beibehielten und beibehalten mußten, weil sie im Unterschied zu den Mandarinen keine politische Amtsanwärterschicht, sondern eine Magierkaste waren, wurde in ihrer Pflege, je mehr sie eine vornehme Literatenschicht wurden, desto systematischer rationalisiert. Dies war eine Leistung, welche die chinesischen Literaten, die nach ihren Traditionen jeder Askese fremd gegenüberstanden, nicht vollbringen konnten, sondern in den Händen der von ihnen geduldeten und verachteten Berufsmagier und der Taoisten verkümmern lassen mußten. Der entscheidende Gegensatz des Ausgangspunktes der beiderseitigen politischen Entwicklung schlug auch hier durch. Die brahmanische Philosophie bewegt sich, in höchst auffallendem Gegensatz gegen

die chinesische, durchweg um Probleme, welche in der Art der Fragestellung sowohl wie in der Art der Beantwortung oft unerklärlich wären ohne Berücksichtigung der Tatsache, daß rationalisierte Askese und Ekstase einen grundlegenden Bestandteil jeder korrekt brahmanischen Lebensführung bildeten.

Denn nicht nur das Leben des bramacharin (Novizen) war, mit seiner strengen persönlichen Unterordnung unter die Autorität und häusliche Disziplin des Lehrers [1]), dem Keuschheits- und Bettelgebot, durchaus asketisch geregelt. Und nicht nur galt als Ideal der Lebensführung des alternden Brahmanen die Rückkehr in den Wald (als Vanaprastha) und schließlich die Einkehr in ein ewiges Schweigen als Einsiedler (die vierte Asrama) und die Erreichung der Qualifikation als Yati (von der Welt innerlich befreiter Asket [2]). Sondern in starkem Maße asketisch reglementiert war auch die innerweltliche Lebensführung des klassischen Brahmanen selbst als Grihastha (Haushalter). Neben der Fernhaltung von den plebejischen Formen des Erwerbs, vor allem von Handel und Wucher und der persönlichen Ackerarbeit, stehen zahlreiche Vorschriften, welche sich später bei den weltablehnenden hinduistischen Erlösungsreligionen wiederfinden. Die Einschärfung des Vegetarismus und der Alkoholabstinenz ist offenbar aus der Gegnerschaft gegen die Fleischorgien erwachsen; die sehr strenge Verpönung des Ehebruchs und die Mahnung zur Zähmung des Sexualtriebs überhaupt hatte ähnliche, antiorgiastische Wurzeln. Zorn und Leidenschaft war hier wie in China durch den Glauben an die dämonische und diabolische Herkunft aller Emotionen verpönt. Das Gebot strenger Reinlichkeit, namentlich beim Essen, entstammte magischen

[1]) Der Gehorsam fand nur eine Grenze, wenn der Lehrer eine Todsünde verlangte oder etwas lehrte, was nicht im Veda stand. Im übrigen ist er fußfällig zu verehren. In seiner Gegenwart darf ein anderer Lehrer nicht verehrt werden. Verboten waren dem Bramacharin: Fleisch, Honig, Wohlgerüche, Spirituosen, Wagenfahren, Untertreten bei Regen, Kämmen, Zähneputzen; geboten: regelmäßiges Baden, das periodische Atem-Anhalten (entsprechend der späteren Yoga-Technik) und die Andacht für die Silbe Om. Der alte Ausdruck für »Studieren« heißt »Keuschheit üben«. Der Upanayana-Zeremonie bei der Aufnahme als Novize entsprach, als Abschluß, das Samavartana-Sakrament. Vgl. K. Glaser Z. D. M. Ges. 66, 1912. S. 16 f.

[2]) Zunehmend wird angenommen, daß diese Stufe erst in konkurrierender Nachahmung des buddhistischen Mönchtums eingefügt wurde. Dies dürfte für die offizielle Anordnung unbedingt gelten. Daß die Praxis erst durch den Buddhismus geschaffen sei, muß nach der Ursprungslegende des Buddhismus und an sich unwahrscheinlich erscheinen.

Reinheitsregeln. Die Gebote der Wahrhaftigkeit und der Freigebigkeit und das Verbot, sich an fremdem Eigentum zu vergreifen, waren letztlich nur Einschärfungen der universell für die Besitzenden geltenden Grundzüge der alten Nachbarschaftsethik. Man darf natürlich die asketischen Einschläge der Lebensführung der innerweltlich lebenden Brahmanen in historischer Zeit nicht übertreiben. Während die Russen im 17. Jahrhundert bei Einführung der occidentalen Kunstformen protestierten: ein Heiliger dürfe nicht »dick sein wie ein Deutscher«, verlangte die indische Kunstübung umgekehrt: ein Mahapuruscha müsse dick sein [1], — weil sichtbar guter Nahrungsstand als Zeichen von Reichtum und Vornehmheit galt. — Vor allem durfte überhaupt nie die Schicklichkeit und Eleganz des vornehmen Kavaliers verletzt werden. Die praktische Alltagsethik der Brahmanen ähnelt darin gelegentlich der konfuzianischen. Man soll sagen, was wahr und angenehm ist, nicht was unwahr und angenehm ist, aber möglichst auch nicht, was wahr und unangenehm ist, wird wiederholt in der klassischen Literatur ebenso wie in den Puranas [2]) empfohlen. Wie die Brahmanen, so legten alle vornehmen Intellektuellen — auch die Buddhisten sehr ausdrücklich — Gewicht darauf, »Arya« zu sein. Der Ausdruck »Arya« wird bis heut, auch in seinen Zusammensetzungen, etwa im Sinne der Kalokagathie des »Gentleman« gebraucht. Denn schon die epische Zeit kannte den Grundsatz, daß man »Arya« nicht durch Hautfarbe, sondern durch Bildung und nur durch sie sei [3]. Sehr ausgeprägt war bei den Brahmanen die maskuline Ablehnung der Frau, in ähnlichem Sinn wie bei den Konfuzianern, jedoch mit einem Einschlag asketischer Motive, der dort gänzlich fehlte. Das Weib war Trägerin der als würdelos und irrational abgelehnten alten Sexualorgiastik und seine Existenz eine ernstliche Störung in der heilbringenden Meditation. Gäbe es noch einen Trieb von solcher Stärke, wie den Sexualtrieb, so wäre Erlösung unmöglich, soll auch der Buddha geäußert haben. Aber die Irrationalität der Frauen wird auch später von brahmanischen Schriftstellern scharf betont, — weit stärker sogar als vermutlich in der Zeit der höfischen Salonkultur der Kschatryia. Ein Mann solle seine Frau

---

1) Grünwedel, Die buddhist. Kunst in Indien, 2. Aufl. 1900, p. 138. (Mahapuruscha ist der Gott Vischnu).

2) Vischnu Purana III, 12 a. E.

3) Ebenso die Rechtsbücher (Gautama X, 67).

nicht respektlos behandeln und nicht ungeduldig sein, sagt z. B. das Vischnu-Purana [1]). Aber er solle ihr keine wichtigen Geschäfte anvertrauen und ihr nie ganz trauen. Denn — darüber sind alle indischen Autoren einig — aus »ethischen« Gründen sei keine Frau ihrem Mann treu. Im Stillen beneide jede Matrone die geistreiche Hetäre, — was man den Matronen bei der im Salon privilegierten Lage der Hetären und bei dem Schimmer von Poesie, den die im Gegensatz zu China raffinierte indische Erotik, die Lyrik und auch die Dramatik um sie legten, kaum verdenken konnte [2]).

Neben jenen relativ »asketischen« Zügen der geregelten Alltagslebensführung des Brahmanen steht nun die rationale Methodik zur Erringung der außeralltäglichen heiligen Zuständlichkeiten. Zwar gab es eine als orthodox geltende Schule (die von Jaimini gestiftete Mimamsa-Philosophie), welche den zeremoniösen Werkdienst rein als solchen als Heilsweg anerkannte. Allein die klassische brahmanische Lehre ist dies nicht. Für diese kann vielmehr in der klassischen Zeit wohl als grundle-

[1]) III, 12.

[2]) Die indischen Tänzerinnen, Deva-Dasa (portugiesisch balladeiras, darnach französisch bayadères) der mittelalterlichen Zeit sind aus den Hierodulen, der hieratischen — homöopathischen, mimischen oder apotropäischen — Sakti- und Tempelprostitution durch den Priester (und der überall daran anknüpfenden Prostitution durch die Wanderkaufleute) hervorgegangen und noch heute vornehmlich mit dem Çiva-Kult verknüpft. Sie hatten Tempeldienst durch Gesang und Tanz zu leisten und mußten, um das zu können, schriftkundig sein — bis in die neueste Zeit als einzige Frauen Indiens. Bei zahlreichen Tempelfesten, ebenso aber — wie in klassisch-hellenischer Zeit — bei aller vornehmen Geselligkeit, sind sie noch jetzt unentbehrlich, bildeten und bilden Sonderkasten mit eigenem Dharma und besonderem Erb- und Adoptionsrecht und sind zur Tischgemeinschaft mit Männern aller Kasten zugelassen, im Gegensatz zu den, nach universell antiker Art, davon ausgeschlossenen ehrbaren Frauen, für welche auch die Schrift- und Literaturkunde, weil sie zum Dharma der Tempeldirnen gehörte, als schändend galt und teilweise noch gilt. Die Dedikation der Mädchen an den Tempel erfolgte kraft eines Gelübbdes oder kraft universeller Sektenpflicht (so bei manchen Çiva-Sekten), auch als Kastenpflicht kommt sie (bei einer Weberkaste eines Orts der Provinz Madras) vereinzelt vor, während im ganzen in Südindien heut wenigstens diese Praxis als unehrenhaft gilt. Engagement und auch Mädchenraub kamen daneben vor. Die gewöhnlichen Dasi im Gegensatz zu den Deva-Dasi waren wandernde Prostituierte niederer Kasten ohne Beziehung zum Tempeldienst. Der Uebergang von hier bis zur feingebildeten, dem Typus der Aspasia entsprechenden Hetäre der klassischen Dramatik (Vasantasena) war natürlich wie überall durchaus flüssig. Der letztgenannte Typ gehört ebenso wie die ganz innerhalb der Gesellschaft stehenden feingebildeten Schülerinnen und Propagandistinnen der Philosophen und noch Buddhas (nach Art der Pythagoreerinnen) der alten vornehmen Intellektuellenkultur der vorbuddhistischen und frühbuddhistischen Zeit an und verschwand mit der Herrschaft der Mönchs-Gurus.

gende Anschauung gelten: daß rituelle und andere tugendhafte Werke allein lediglich zur Verbesserung der Wiedergeburtschancen, nicht aber zur »Erlösung« führen können. Diese ist stets durch ein außeralltägliches, über die Pflichten in der Welt der Kasten qualitativ hinausgehendes Verhalten bedingt: durch die weltflüchtige Askese oder Kontemplation.

Ihre Entwicklung bedeutete im wesentlichen, wie bei einer Intellektuellenschicht zu erwarten, eine Rationalisierung und Sublimierung der magischen Heilszuständlichkeiten. In drei Richtungen verlief diese: Einmal wurde, statt magischer Geheimkräfte zur Verwendung im Zaubererberuf, zunehmend ein persönlicher Heilszustand: die »Seligkeit« in diesem Sinn des Wortes, erstrebt. Zweitens gewann diese Zuständlichkeit einen bestimmten formalen Charakter, und zwar, wie zu erwarten, denjenigen einer Gnosis, eines heiligen Wissens, wesentlich, wenn auch nicht ganz ausschließlich, auf Grundlage der apathischen Ekstase, welche ja eben am besten dem Standescharakter der Literatenschicht adäquat war. Alle religiöse Heilssuche auf solcher Grundlage mußte in die Form mystischer Gottsuche, mystischen Gottesbesitzes oder endlich mystischer Gemeinschaft mit dem göttlichen ausmünden. Alle drei Formen, vornehmlich aber doch die letztgenannten, sind tatsächlich aufgetreten. Die Vereinigung mit dem Göttlichen trat in den Vordergrund, weil die Entwicklung der brahmanischen Gnosis zunehmend in die Bahnen einer Verunpersönlichung des höchsten göttlichen Wesens einlenkte. Dies geschah teils entsprechend der in aller kontemplativen Mystik liegenden Tendenz zu dieser Konzeption, teils weil das brahmanische Denken am Ritual und dessen Unverbrüchlichkeit verankert war und daher in der ewigen, unabänderlichen, unpersönlichen gesetzlichen Ordnung der Welt, nicht aber in den Peripetien ihrer Schicksale, das Walten des Göttlichen fand. Der ältere Vorläufer Brahmas ist ursprünglich der »Gebetsherr«, der Funktionsgott der magischen Formeln. Mit deren steigender Bedeutung stieg er zum höchsten göttlichen Wesen auf, ebenso wie die irdischen Gebetsherrn, die Brahmanen, zur höchsten ständischen Rangstufe. — Die rationale Ausdeutung der Welt an der Hand ihrer naturgesetzmäßigen, sozialen und rituellen Ordnungen war dann die dritte Seite des Rationalisierungsprozesses, den die brahmanische Intellektuellenschicht an dem religiös-magischen Material vollzog. Eine solche Art von Aus-

deutung aber mußte zur Entstehung einer in China, wie wir sahen, zwar nicht fehlenden, aber an Bedeutung weit zurücktretenden ontologischen und kosmologischen Spekulation: zur rationalen Begründung der Heilsziele und Heilswege, führen. Tatsächlich hat sie denn auch der indischen Religiosität den Stempel aufgeprägt.

Gerade auf diesem spekulativen Gebiete aber standen die Brahmanen vielleicht nie, jedenfalls nicht dauernd, konkurrenzlos da. Sondern wie neben dem brahmanischen Opfer- und Gebetsformel-Kult die später und bis in die Gegenwart scheinbar neu als Massenerscheinung auftretende, volkstümliche, individuelle ekstatische Magie und die Orgiastik: — die spezifisch unklassischen emotional-irrationalen Formen heiliger Zuständlichkeiten — sicher nie geschwunden waren, so stand neben der vornehmen brahmanischen Heilssuche diejenige der vornehmen Laien. Für die heterodoxen Erlösungsreligionen, vor allem für den Buddhismus, ist es sicher, daß sie ihren Halt gerade in ihrer Frühzeit in den Kreisen der vornehmen Laien hatten. Inwieweit das gleiche für die Entwicklung der klassischen indischen Philosophie gilt, ist unter den Indologen bestritten und schwerlich einwandfrei auszumachen. Man hat Gewicht darauf gelegt, daß die klassische Literatur zweifellos, und keineswegs nur vereinzelt, Fälle zeigt, wo Brahmanen über philosophische Grundfragen von einem weisen König belehrt werden. Und die Beteiligung der alten literarisch feingebildeten Ritterschaft, der klassischen Kschatriya in der Zeit vor dem Aufkommen der Großkönigtümer, an der philosophischen Gedankenarbeit steht außer allem Zweifel. In der Zeit, als die Diskussion der Probleme der indischen Natur- und Religionsphilosophie ihren Höhepunkt erreichte — etwa seit dem 7. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung [1]) — gehörte die vornehme Laienbildung sicherlich mit zu ihren wichtigsten Trägern. Nur kann aus allgemeinen Gründen keine Rede davon sein, daß die Brahmanen jemals eine untergeordnete Rolle dabei gespielt hätten.

Die Priestermacht war schon in der vedischen Zeit außerordentlich groß [2]) und ist seitdem nicht gesunken, sondern ge-

---

[1]) Mithin fast gleichzeitig mit dem Beginn der ersten Blüte auch der hellenischen und chinesischen Philosophien und der israelitischen Prophetie. An eigentliche »Entlehnungen« ist nicht zu denken, (ganz zu geschweigen der gelegentlichen seltsamen Andeutungen Ed. Meyer's über gemeinsame kosmisch-biologische Bedingtheit der zeitlichen Koinzidenz dieses Entwicklungsstadiums). Ueber mögliche babylonische Einflüsse s. später.

[2]) Vgl. Oldenberg, Aus Indien und Iran a. a. O.

stiegen. Sie mochte örtlich und periodisch weit zurückgedrängt und zeitweise auf bestimmte Gebiete in Nordindien, während der Herrschaft der Erlösungskonfessionen vielleicht auf Kaschmir, eingeschränkt sein: ihre Tradition ist nie abgerissen. Und vor allem: sie, nicht die wechselnden politischen Bildungen, trug Indiens Kultur. Wie einst — ganz entsprechend dem althellenischen »homerischen« Zeitalter — die Rischi und heiligen Sänger durch die Herrschaftsgebiete der arischen Burgenkönige hindurch die Einheit der religiösen und dichterischen Kultur der Arier getragen hatten, so in der Zeit der stadt- und burgensässigen Ritterschaft, der Kschatriya, die Brahmanen diejenige des damaligen, örtlich teils verschobenen, teils erweiterten Kulturkreises Nordindiens. Ganz wie im China der Teilfürstenzeit die Literaten.

Den (vermutlich) anfänglichen streng esoterischen Charakter ihres Wissens haben die Brahmanen nicht zu behaupten vermocht, — im Gegenteil haben sie offenbar später die Erziehung der ritterlichen Jugend durch einen Einschlag vedischen Wissens ergänzt und gerade dadurch ihren unverkennbar starken Einfluß auf das Laiendenken gewonnen. Und trotz aller schroffen Gegensätze der Philosophenschulen, welche damals zuerst entstanden, hielten sie die ständische Einheit durch die indischen Einzelstaaten hindurch aufrecht. Wie die hellenische gymnastisch-musische Bildung — und nur sie — den Hellenen, im Gegensatz zum Barbaren, so machte die vedisch-brahmanische Bildung den »Kulturmenschen« im Sinn der Voraussetzungen der klassischen indischen Literatur. Ein kaiserlicher Oberpontifex, wie er in China als Symbol der Kultureinheit und ebenso im Islam und im christlichen Mittelalter existierte, fehlte in Indien wie bei den Hellenen. Beides waren Kulturgemeinschaften nur kraft sozialer Organisation (der Kaste hier, der Polis dort) und kraft der Erziehung ihrer Intellektuellenschichten, deren Einheit aber in Indien, anders als bei den Hellenen, vornehmlich durch die Brahmanen garantiert wurde. Im übrigen aber standen sicherlich Brahmanen und Laien als Träger der Philosophie nebeneinander, ähnlich wie Mönchs- und Weltgeistlichkeit und, mit Beginn des »Humanismus«, zunehmend auch vornehme Laienkreise im Occident.

Daß jedenfalls nicht nur, vielleicht nicht einmal vornehmlich, Laienkreise die Zersetzung der alten ungebrochenen brahmani-

schen Religionsphilosophie förderten, tritt noch im Epos deutlich zutage. Die Skeptiker (tarkavadins), mit welchen sich das Mahabharata als mit gottlosen Schwätzern und gewinnsüchtigen Sophisten befaßt, die ihre brahmanenfeindliche Weisheit im Lande umherziehend verkaufen, — sie entsprechen tatsächlich den hellenischen Sophisten der klassischen Zeit, — waren im wesentlichen asketische Wanderlehrer, die namentlich jener, an sich als orthodox anerkannten, brahmanischen Schule (Nyaya) entstammten, die den Syllogismus und die rationale Logik und dialektische Kunst als Fachlehre pflegte.

So wenig wie das Monopol der Philosophie und Wissenschaft behaupteten die Brahmanen das Monopol der persönlichen mystischen Heilssuche. Daß sie es in Anspruch nahmen, steht fest. Sie taten dies schon deshalb, weil der mystische Heilssucher, zumal der Anachoret, in Indien wie überall als Träger heiligen Charismas selbst Verehrung als Heiliger und Wundertäter genoß und sie diese Machtstellung für sich zu monopolisieren trachten mußten. Bis in die Gegenwart möchte die offizielle Theorie von allen »Sadhu« (Mönchen) [1]) nur die Sannyasi, im älteren Wortsinn [2]): die aus der brahmanischen Kaste zum Mönchsleben Uebergetretenen, als vollwertige »Sramana« oder »Samana« (Eremiten) anerkennen. Mit größter Schroffheit hielt die orthodoxe Lehre stets erneut dies Monopol der Brahmanen aufrecht. Am schroffsten natürlich gegenüber den unteren Schichten. Im Ramayana findet sich, daß einem Asketen von großer Wunderkraft vom Helden der Kopf abgeschlagen wird, weil er ein Çudra ist und es dennoch gewagt hat, sich diese übermenschlichen Fähigzeiten zuzueignen. Allein gerade diese Stelle zeigt, daß selbst nach der orthodoxen Lehre zur Zeit des Epos der Çudra eben doch als an sich fähig galt, die magische Wunderkraft durch Askese zu erringen. Und jener offiziell nie aufgegebene Monopol-Anspruch [3]) ist niemals wirklich durchgesetzt worden. Ja, es ist nicht einmal sicher erweislich, ob die Organisation der späteren eigentlichen Klöster (Math) zuerst von brahmanischen Sramana

[1]) Wie sehr viele generelle Namen für Heilige und Asketen ist auch dieser Name heut zur Bezeichnung einer am ehesten den Quäkern vergleichbaren kleinen Sekte Nordindiens geworden.

[2]) Denn heute wird dieser Name oft ganz unterschiedslos von allen oder doch von allen çivaitischen indischen Mendikanten gebraucht.

[3]) Noch heut lehrt der Brahmane höchster Kaste nur »wiedergeborene« Schüler oder gar nur Brahmanen.

erfolgt ist oder erst in Nachahmung heterodoxer Institutionen eingeführt wurde. Immerhin darf das Erstere als nicht ausgeschlossen gelten, da der brahmanische Einsiedler, wenn er die Qualität als »Yati« (Voll-Asket) erreicht hatte, sicher von jeher 1. als Lehrer und 2. als magischer Nothelfer auftrat, Schüler und Laienverehrer um sich sammelte. Nur ist es fraglich, inwieweit man in der vorbuddhistischen Zeit schon von »Mönchen« und »Klöstern« zu sprechen berechtigt ist. Neben dem Altersasketen kennt die ältere Tradition zwar den Einsiedler und den isolierten Berufsasketen. Ebenso kennt sie sicherlich — denn sonst wäre die Entstehung gewisser Lehren nicht möglich — die »Schule« als eine Gemeinschaft, später »parishad« genannt, welche nach den im Spät-Hinduismus geltenden Regeln 21 geschulte Brahmanen umfassen sollte, in älterer Zeit aber oft auch nur 3—5 umfaßte. Die Gurus noch der epischen Zeit, welche die Knaben der vornehmen Geschlechter unterrichteten, nahmen nach der Tradition nur 5 Schüler [1]. Das dürfte schon damals nicht mehr die Regel gewesen sein; es zeigt aber, wie fern dem Brahmanentum der vorbuddhistischen Zeit noch Massenpropaganda lag. Teils die Einsiedler und Weltgeistlichen mit ihren persönlichen Schülern, teils jene förmlich organisierten Schulen waren Träger der Entwicklung der Spekulation und Wissenschaft Das spätere »Kloster« (Math) ist als systematisch verbreitete Massenerscheinung erst eine Erscheinung der Zeit der Sektenkonkurrenz und des Berufsmönchtums. Immerhin war der Uebergang von der Philosophenschule zum Kloster angesichts der alten Askese der Novizen (Bramacharin) flüssig, wenigstens wenn überhaupt eine cönobitische Form der Lehrtradition gewählt wurde, die wohl sicher alt sein dürfte.

Die durch Stiftung gesicherte Schule oder klosterartige Organisation diente vor allem dazu, den Brahmanen die Möglichkeit zu sichern, ohne Sorge für den Unterhalt ihr Vedawissen sich zu erhalten. Auch wo die Pfründen später, wie oft, appropriiert wurden, blieb daher die (erbliche) Zugehörigkeit zur alten Schule oder Klosterpfründnerschicht oft Voraussetzung der Kasten- oder Unterkastenzugehörigkeit zum Vollbrahmanentum: das heißt zu derjeniger Brahmanenschicht, welche zur V o l l z i e h u n g d e r R i t e n e i n e r s e i t s und —

[1]) Im Epos streiken Schüler eines Brahmanen, der mehr annehmen will (XII, 328, 41).

dem entsprechend — zur Annahme von Dakshina (Geschenken und Stiftungen) andrerseits qualifiziert waren. Die anderen galten als Laien und hatten diese wichtigsten Privilegien der Vollkastengenossen nicht [1]).

Die Art der späteren normalen Klosterorganisation sowohl wie des Mönchtums [2]) überhaupt scheint ebenfalls dafür zu sprechen, daß jene formal ganz freien Schulgemeinschaften von Lehrern mit ihren Schülern nebst demjenigen Laienanhang, welcher durch Unterhaltsgewährung und Geschenke an die Gemeinschaft für sich diesseitige und jenseitige Vorteile zu erwerben suchte, den historischen Ausgangspunkt bildeten. Es fehlte offenbar noch die systematische Organisation in Gemeinschaften mit festen »Regeln«. Die rein persönliche Beziehung bildete die Grundlage des Zusammenhalts, soweit ein solcher bestand. Selbst der alte Buddhismus zeigt ja die Spuren dieser patriarchalen Struktur, wie wir sehen werden. Das Pietätsband, welches einen solchen heiligen Lehrer und Seelsorger, den »Guru« oder »Gosain« [3]), mit seinem Schüler und Seelsorge-Klienten verband, war in der hinduistischen Ethik so außerordentlich streng, daß diese Beziehung fast allen religiösen Organisationen zugrunde gelegt werden konnte und mußte. Jeder Guru genoß gegenüber dem Schüler eine Autorität, welche der väterlichen vorging [4]). Er war, wenn er als Sramana lebte, Objekt der Hagiolatrie der Laien. Denn nach unbezweifelter Lehre gab das richtige Wissen magische Macht: der Fluch des Brahmanen ging in Erfüllung, wenn er die richtige Veda-Kenntnis hatte und ob er sie hatte, dazu war er gegebenenfalls zum Gottesurteil (Feuer-Ordal) bereit. Die heilige Gnosis machte ihn wunderkräftig. Berühmte wundertätige Gurus haben wohl sicher von jeher kraft des Prinzips des Gentilcharisma ihre Würde als Lehrer vererbt oder sie haben ihren Nachfolger designiert, und nur aushilfsweise trat die »Wahl«, d. h. die Feststellung und Akklamation des charismatisch Qualifizierten durch die Jüngerschaft ein. Daß man ausschließlich von einem Guru die rechte Weisheit

---

[1]) Einige solcher Unterkasten, namentlich die, welche unreine Kasten bedienten, galten geradezu als unrein.

[2]) Der spätere und bis heute typische Name des Mönchs (auch des brahmanischen) ist bhikshu.

[3]) »Gosain« bedeutet den, der »seine Sinne beherrscht«. Die erblichen Gurus mancher Sekten führen diesen Titel. Daher ist er heute in gewissen großen Brahmanenfamilien erblich. S. später.

[4]) So ausdrücklich Manu II, 233.

erfahren könne, stand wenigstens in der Zeit der Upanischaden als ganz selbstverständlich fest. Ein sehr großer Teil aller mit Namen bekannten Stifter philosophischer Schulen und Sekten hat demgemäß hierokratische Dynastien hinterlassen, welche ihre Lehre und Technik der Gnosis oft durch Jahrhunderte weiter pflegten. Soweit die bis heute in Indien überaus zahlreichen, meist kleinen, Klöster und klosterartigen Gemeinschaften in einer organisatorischen Beziehung zueinander standen, war diese meist — charismatischen Prinzipien entsprechend — nach dem Filiationssystem [1]) hergestellt, wie bei den Klöstern unseres Mittelalters bis zur Cisterzienserzeit. Das hinduistische Mönchtum hat sich aus wandernden Magiern und Sophisten entwickelt [2]). Es blieb stets der Masse nach wanderndes Bettelmönchtum. Formal stand auch der gänzliche Austritt aus dem Kloster dem Mönch fast immer grundsätzlich jederzeit frei [3]). Die Disziplin der Superioren (Mathenats) und die Klosterordnungen waren demgemäß oft — aber nicht immer — lax und relativ formlos [4]).

[1]) Das zeigen schon die Inschriften z. B. Ep. Ind. III, 263 (10. Jahrh.).

[2]) Man kann ihm rein äußerlich am ehesten die Kyniker vergleichen.

[3]) So noch heut die Sannyasi-Cönobiten in Bengalen, aber auch sonst meist.

[4]) Auf der anderen Seite finden sich im Mittelalter auch Klöster mit rücksichtsloser Strenge der Disziplin. So hatte z. B. in einer südindischen Inschrift der dortige Superior das Recht über Leben und Tod der Kloster-Insassen. Im allgemeinen aber waren die älteren hinduistischen Mönche: Wandermönche, die nur zur Regenzeit zeitweilig, dauernd erst im Alter in ihrem Math residieren. Der Mathanat wird aus den ältesten residierenden Chelas (»Schülern«) gewählt oder ist erblich oder die Würde geht einfach im Turnus um. Der Mathanat des in der Filiation ältesten Klosters war Oberhaupt der Filiationsklöster. — Die Urkunden der Stifter von Klöstern lassen zwar zuweilen das Streben nach möglichst straffer Disziplin erkennen, zeigen aber zugleich, daß die Klostergründung hier ebenso wie in Byzanz und die »Vakufs« im islamischen Orient in typischer Art einem charakteristischen durchaus außerhalb der Sphäre des Religiösen liegenden Zwecke diente. Nämlich: durch die einem Zugriff der politischen Gewalt entzogenen Rechtsstellung des dem Kloster gestifteten Landes — dessen Konfiskation oder Steuerüberlastung Sacrileg gewesen wäre — auch die Rente, welche der Stifter sich und seiner Familie bei der Stiftung vorzubehalten pflegte, für alle Zeit zu sichern: der Fideikommißstiftung also. (Solche Fälle namentlich bei Campbell Oman, The Mystics, Ascetics and Saints of India 1903: es werden zwar die Vermögensüberschüsse der »Verwaltungen«, vor allem also der eventuellen Grundbesitz-Renten und der Erträge der täglichen Bettel-Expeditionen, — im Geheimen auch Handelserträge — in Klöster- oder Tempelgründungen angelegt aber der Gründer hat Anteil am Gewinn; das Recht der Bewirtschaftung ist erblich, aber unteilbar, das Recht der Erbfolge durch Statut bestimmt.) Das Mittel ist für patrimonialbürokratische, zumal theokratische, Staatsordnungen mit ungenügenden formalen Privatrechtsgarantien typisch; das Klosterland, (meist nicht sehr ausgedehnt; einige hundert Rupien im Jahr waren schon eine gute Rente) war steuerfrei. — Im weiteren Verlauf der Entwicklung trat bei zahlreichen hinduistischen (orthodoxen und heterodoxen) Klöstern (auch den buddhi-

Irgendwelche Arbeitspflichten der Mönche konnte es nach der Natur der hinduistischen — orthodoxen und heterodoxen — Heilswege nicht geben. Kein Mönch »arbeitete«. Die inhaltlichen Gebote [1]) für die Lebensführung der Mönche waren — soweit sie nicht, wie das Verbot, zur Regenzeit zu wandern und die Vorschriften über Tonsur und andere Aeußerlichkeiten reine Ordnungsvorschriften darstellten — Steigerungen der brahmanischen Alltagsaskese, und zwar teils einfach dem Grade, teils aber auch der Art und dem Sinn nach. Das letztere ist bedingt durch den Zusammenhang mit der brahmanischen Heilslehre, wie sie die Brahmanas und Upanischaden entwickelten. Das Gebot der Keuschheit, der Enthaltung von süßer Nahrung, der Beschränkung auf Essen schon abgetrennter Früchte, der völligen Eigentumslosigkeit, also: Verbot, Gütervorräte zu halten und Leben vom Bettel, — später meist unter Beschränkung auf die Ueberbleibsel des Essens des Angebettelten, — das Gebot des Wanderns, — später oft mit der Verschärfung: daß man in einem Dorf nur eine Nacht oder auch gar nicht schlafen durfte —, die Beschränkung der Kleidung auf das Notwendigste, dies Alles waren nur Steigerungen der Alltagsaskese. Das bei einigen der späteren Erlösungsreligionen bis ins Extrem gesteigerte, aber anscheinend schon vorher bei den klassischen brahmanischen Asketen, nur in verschieden großer Strenge, auftauchende Gebot des »ahimsa«: der unbedingten Schonung des Lebens jeder Kreatur, war dagegen mehr als nur eine quantitative Verschärfung des antiorgiastischen Vegetarismus und nicht nur eine Konsequenz der Beschränkung des Opferfleischgenusses auf die Priester [2]). Vielmehr spielte hier offenbar die religionsphilosophische Ueberzeugung von der Einheit alles Lebenden eine maßgebende Rolle, verbunden mit der universellen Ausbreitung der Verehrung und damit der Immunität gerade eines der als unbedingt »rein« geltenden Tiere: des Rindes. Auch die Tiere standen im Bereich von

tischen) der typische Verpfründungsprozeß ein: die Mönche verheirateten sich und behielten ihre Stellen erblich bei, so daß sich z. B. bei den (vornehmen) Deschaschth-Brahmanen heute vielfach eine Bhikkschu-(Mönchs-) und eine Laien-Kaste findet, welche sich vor allem dadurch unterscheiden, daß nur die eigentlichen Mönche die Qualifikaotin zum Priestertum besitzen.

[1]) S. dieselben in den Rechtsbüchern, z. B. besonders übersichtlich bei Baudhayana II, 6, 11 ff.

[2]) Denn den Kostenpunkt als dafür als maßgebend anzusehen, wie dies E. W. Hopkins seinerzeit tat, erscheint schon deshalb unhaltbar, weil gerade die niederen Schichten auch später die Fleischorgien beibehalten haben.

Samsara und Karman. Auch sie hatten je nach ihrer Gattung ihr Dharma und konnten also — in der ihnen eigenen Art — »Frömmigkeit üben« [1]). Und wenn die Art, wie die Selbstbeherrschung: — Imzaumhalten von Augen und Mund — empfohlen wurde, zunächst wesentlich nur disziplinären Charakter hatte, so waren Gebote wie: nichts für die eigene leibliche oder seelische Wohlfahrt zu tun, doch darüber hinaus wieder durch den allgemeinen philosophischen Sinn der Askese als Heilsweg mitbestimmt.

Diese Wendung der klassisch-brahmanischen Askese vom magischen zum soteriologischen Zweck vollzog sich innerhalb der religiösen, an die Vedasammlungen anschließenden Literatur: der Brahmana, welche das Opfer und Ritual interpretierend behandeln und insbesondre der an sie sich anschließenden Aranyaka, der »im Wald geschaffenen Werke«. Sie sind Produkte der auf dem »Altenteil« in der Waldeinsamkeit lebenden Brahmanen-Kontemplation und ihre spekulativen Teile, die Upanischaden, »Geheimlehren«, enthalten die soteriologisch entscheidenden Teile des brahmanischen Wissens [2]). Dagegen enthält die Sutra-Literatur die Ritualvorschriften für den praktischen Gebrauch: die Srautaçastra das heilige Ritual, die Smartaçastra das Ritual des Alltagslebens (Grihyasutra) und der sozialen Ordnung (Dharmaçastra) [3]).

Diese ganze Literatur steht nun der konfuzianischen überaus heterogen gegenüber.

Zunächst in einigen Aeußerlichkeiten. Auch die Brahmanen waren in einem spezifischen Sinne »Schriftgelehrte«. Denn auch die hinduistische heilige Literatur, wenigstens die orthodox-brahmanische, ist in einer dem Laien fremden [4]) Sakralsprache,

[1]) Diese Grundüberzeugung kam in einer für uns grotesken Art besonders im alten Buddhismus — aber nicht nur bei ihm — zum Ausdruck. Eine Inschrift erzählt, daß der König nach einem Siege seine Elefanten freigegeben habe, die dann »mit Tränen in den Augen« sich beeilten, ihre Genossen im Walde wieder aufzusuchen. Der Bericht des chinesischen Pilgers Hiuen Tsang (aus dem 7. Jahrhundert nach Chr.) erwähnt in Kaschmir Elefanten, »qui pratiquent la loi« (in St. Juliens Uebersetzung).

[2]) Sie sind Inanakanda: »Gnosis«, im Gegensatz zur Karmakanda, der Ritualkunde.

[3]) Es kann irreführend wirken, wenn man die Smarta-Literatur als »profan« bezeichnet. Auch ihre Regeln sind heilig und unverbrüchlich, nur wenden sie sich nicht an die Fachgeschultheit der Priester als solche, sondern an die Haushalter und Juristen.

[4]) Aber nicht — wie angenommen wurde — in einer künstlich geschaffenen »Skaldensprache«, sondern in dem Idiom der alten Priestergeschlechter des Ursprungsgebiets der Literatur. In der vedischen Zeit galt Sanskrit als

dem »Sanskrit« abgefaßt, wie die chinesische. Aber die hinduistische geistige Kultur war wesentlich weniger reine Schriftkultur als die chinesische. Die Brahmanen (und meist auch ihre Konkurrenten) haben außerordentlich lange an dem Grundsatz festgehalten: daß die heilige Lehre nur von Mund zu Mund überliefert werden dürfe. Die spezifische Schriftgebundenheit der chinesischen Geistigkeit erklärt sich, wie wir sahen, aus dem frühen Eindringen der offiziellen höfischen Annalistik und Kalendertätigkeit, schon zu einer Zeit, als die Technik der Schriftzeichen sich noch im Hieroglyphenzustand befand. Ferner aus dem Schriftlichkeitsprinzip der Verwaltung. Dies fehlte in Indien. Das Gerichtsverfahren war mündlich und kontradiktorisch. Die Rede spielte von jeher eine bedeutende Rolle als Interessenvertretungs- und Machtmittel. Durch Zauberei suchte man sich den Sieg im Redekampf zu sichern [1]) und alle hinduistische oder unter hinduistischem Einfluß stehende Kultur kennt die Religionsgespräche, Preisredekämpfe und Redekampf-Uebungen der Schüler als eine ihrer charakteristischen Einrichtungen. Während das chinesische Schrifttum sich, als hieroglyphisch- kalligraphisches Kunstwerk, an Auge und Ohr zugleich wendet, wendet sich daher die indische sprachliche Komposition vor allem an das (akustische, nicht: visuelle) Gedächtnis. Die alten Rhapsoden waren durch die Vyasas (Kompilatoren) einerseits, die spekulativen Brahmanen andererseits abgelöst worden. Beide wurden später durch Dichter und Rezitatoren, welche die »Kavya«-Formen: Erzählung mit Belehrung verbunden, pflegten, ersetzt: teils Pauranikas und Aithiasikas: Erzähler erbaulich ausgestatteter Mythen für ein wesentlich intellektualistisches bürgerliches Publikum, teils Dharmapatakas, die Rezitatoren der Rechtsbücher, welche wohl an die Stelle der alten Gesetzessprecher traten (und bei Manu und im Epos an der Kommission zur Abgabe von Gutachten für Zweifelsfälle beteiligt sind). Aus diesen Rezitatoren entwickelten sich etwa im 2. nachchristlichen Jahrhundert die zünftigen brahmanischen Pandits, schon wesentlich eine Schriftgelehrtenklasse. In jedem Falle hat bis tief in das indische Mittelalter die mündliche Ueberlieferung und Rezitation die Hauptrolle gespielt. Dies hat formal gegenüber der chinesischen heiligen Literatur einige

Sprache der Gebildeten; im Rigveda motiviert ein Prinz seine Sanskritrede damit, daß er »gebildet« sei. Rayson J. R. A. S. 1904, p. 435. Thomas ebenda, pag. 747.

[1]) Atharva Veda II, 27 (gemeint ist offenbar ein Prozeßgegner).

wichtige Folgen gehabt. Alle indische heilige Literatur (einschließlich der buddhistischen) war auf die Möglichkeit leichter Einprägung und jederzeitiger Reproduktion zugeschnitten. Sie bediente sich dafür teils der epigrammatischen Formel, — so in der ältesten philosophischen [1]) und Sutra-Literatur —, welche auswendig gelernt und vom Lehrer mit dem Kommentar, dessen sie dringend bedurfte, versehen wurde. Teils der Versform, welche einen großen Teil der nichtphilosophischen Literatur beherrschte. Ferner der Refrains: — endloser wörtlicher Wiederholungen einer Gedanken- oder Vorschriften-Kette mit Modifikation jeweils oft nur eines einzelnen Satzes oder Wortes entsprechend dem Fortgang der Erörterung. Sodann in außerordentlichem Umfang des Zahlenschematismus, oft der Zahlenspielerei: denn anders wird ein europäischer Lehrer diese Art der Verwendung von Zahlen kaum empfinden können. Endlich der, sozusagen: gedankenrhythmischen, auf den europäischen Leser als äußerst pedantisch wirkenden Systematik der Darstellung. Diese, in ihren Anfängen wohl rein mnemotechnisch bedingte, Art der brahmanischen Schriftstellerei hat sich nun im Zusammenhang mit der »organizistischen« Besonderheit des indischen Rationalismus zu einer die ganze Eigenart ihrer für uns wichtigsten Teile bestimmenden Manier gesteigert. Gegenüber dem Zusammenwirken von knapper sachlicher »Rationalität« der Sprachmittel und anschaulichem ästhetischem Duktus der Bilderschrift in der Art der stets auf die Anmut der epigrammatischen Prägung bedachten, dabei sprachlich nüchtern wirkenden chinesischen Formulierung entstand in Indien in der religiösen und ethischen Literatur ein Wuchern unermeßlichen Schwulsts, das nur dem Interesse systematisch erschöpfender Vollständigkeit diente. Endlose Häufungen von schmückenden Beiwörtern, Vergleichen, Symbolen, Streben nach Steigerung des Eindrucks des Großen und Göttlichen durch Riesenzahlen und wuchernde Phantasmen ermüden den europäischen Leser. Wenn er aus der Welt des Rigveda und dann der volkstümlichen Fabeln, die, im Panchatantra gesammelt, die Quelle fast des gesamten Fabelschatzes der Welt sind, oder selbst aus der weltlichen Kunst-Dramatik und -Lyrik in die Gebiete der religiösen Dichtung und der philosophischen Literatur tritt, wartet seiner ein mühsamer Weg. Die meisten Upanischa-

[1]) Nachklänge der Methode besonders in den Sankhya-Aphorismen, die Kapila zugeschrieben wurden.

den nicht ausgenommen, stößt er in diesem Wuste von ganz unanschaulichem, weil rational gewolltem, symbolistischem Ueberschwang der Bilder und innerlich dürren Schematismen nur in langen Zwischenräumen auf den frischen Quell einer wirklich — und nicht nur, wie sehr oft, scheinbar — tiefen Einsicht. Während die Hymnen und Gebetsformeln der Veden um ihrer magischen Erprobtheit willen nicht verändert werden konnten und daher ihre Ursprünglichkeit in der Ueberlieferung bewahrt haben, ist die alte epische Ritterdichtung, nachdem sich die Brahmanen ihrer angenommen hatten, zu einer unförmlichen ethischen Paradigmatik angeschwollen. Das Mahabharatha ist nach Form und Inhalt ein Lehrbuch der Ethik an Beispielen, keine Dichtung mehr. — Diese Eigenart der spezifischen brahmanischen, aber auch der gleichartigen heterodoxen indischen religiösen und philosophischen Literatur hat nun, obwohl sie als Ganzes an solchen Erkenntnissen, welche auch der europäische Denker als unbedingt »tief« werten wird, sicherlich überreich ist, doch an ihrem Teil auch dazu beigetragen, ihrer Entwicklung innerliche Schranken zu ziehen. Das hellenische Bedürfnis nach absoluter begrifflicher Klarheit ist in der Erkenntnistheorie über die sehr beachtenswerten Ansätze der Logik der Nyaya-Schule nicht hinausgekommen. Und zwar zum Teil eben infolge dieser Ablenkung des rationalen Bemühens in die Bahn des Pseudo-Systematischen, welche durch die alte Traditionstechnik mitbedingt war. Der Sinn für die empirische Tatsache rein und schlicht als solche wurde durch die wesentlich rhetorische Gewöhnung, das Bedeutsame im Uebertatsächlichen, Phantastischen zu suchen, unterbunden. Ausgezeichnetes hat dennoch die indische wissenschaftliche Literatur auf dem Gebiet der Algebra und der Grammatik (einschließlich der Deklamationslehre, Dramaturgie und — weniger — der Metrik und Rhetorik) geleistet, Beachtenswertes auf dem Gebiet der Anatomie, der Medizin (mit Ausnahme der Chirurgie, aber mit Einschluß der Tierheilkunde) und Musikwissenschaft (Solfeggieren!). Die Geschichtswissenschaft dagegen fehlt aus den schon früher erwähnten Gründen ganz[1]. Und die indische naturwissenschaftliche Arbeit steht auf vielen Gebieten auf der Höhe etwa unseres 14. Jahrhunderts: sie ist nicht, wie schon die hellenische, auch

[1]) Die ersten Historiker Indiens waren die Buddhisten, weil Buddhas Erscheinen eine »historische« Tatsache war.

nur bis in die Vorhöfe des rationalen Experiments gelangt. Sie hat in allen Disziplinen, auch der für Ritualzwecke gepflegten Astronomie und in der Mathematik außer auf dem Gebiet der Algebra etwas, mit den Maßstäben occidentaler Wissenschaftlichkeit gemessen, Wesentliches aus Eigenem nur geleistet, wo sie Vorzüge genoß durch das Fehlen gewisser Vorurteile der occidentalen Religiosität (z. B. des Auferstehungsglaubens gegen die Leichensektion [1]). Oder wo die Interessen der auf raffinierter Kontrolle des psychophysischen Apparats ruhenden Contemplationstechnik sie zu Studien anregten, welche dem Occident, der diese Interessen nicht kannte, fernlagen. Alle Wissenschaft von menschlichem Zusammenleben blieb bei ihr polizeiliche und kameralistische Kunstlehre. Diese kann sich mit den Leistungen der Kameralistik unseres 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts durchaus messen. Auf naturwissenschaftlichem und eigentlich fachphilosophischem Gebiet hat man dagegen den Eindruck, daß die beachtenswerten Entwicklungsansätze irgendwie gehemmt worden sind [2]). Abgesehen davon, daß auch

[1]) Ueber die indische Medizin am bequemsten Jolly in Bühlers Grundriß (1901).

[2]) Einen ungefähren Eindruck erlangt der Nicht-Indologe am ehesten aus dem von SudhindranathaVasu in den Sacred Books of the Hindu, Band XIII, übersetzten und Band XVI, 1. unter dem Titel: The positive background of Hindu Sociology (bis jetzt Book I) kommentierten, mit Appendix von Brajendra Nath Seal versehenen Sukraniti. »Sukraniti« wird, ganz charakteristisch, als »organische Sozialwissenschaft« so, wie Comte sich den bekannten Stufenbau der Wissenschaften dachte, aufgefaßt. Und in der Tat mußte diese freilich völlig unwissenschaftliche »organische« Systematik des sogenannten »Positivismus« dem indischen Denken die kongenialste sein. Notiert sei Folgendes: In der Mechanik blieb alles auf dem vorgalileischen Standpunkt. In der Mineralogie blieb die indische Wissenschaft wesentlich der Sieben-Metall-Lehre treu, die auch der Occident kannte. In der Chemie sind drei praktische Erfindungen: 1. die Schaffung stetiger Pflanzenfarben durch Behandlung mit Alaun, — 2. die Indigotin-Extrakte, — 3. die Stahlmischung, auf welcher die Damaszener-Klingen beruhen, ihr gutzuschreiben (Seal, The Chemical Theories of the ancient Hindu). Im übrigen hat die Tantra-Literatur hier alchemistische, auf dem Gebiet der Medizin aber vor allem anatomische, speziell nervenanatomische Kenntnisse von ganz erheblichem Umfang gezeitigt: Stoffwechsel- (nicht: Blutumlaufs-, nicht: Lungenstoffwechsel-) Theorien, die Kenntnis der Lage der Nervenbahnen: Meditation über diese Bahnen sollte nach der Tantristik magische Kräfte geben; das Gehirn (wie bei Galen), nicht mehr (wie bei Aristoteles und ebenso bei den bedeutenden indischen Naturforschern Charaka und Susrutu) das Herz, als Zentralorgan traten den schon vorher bedeutenden osteologischen Kenntnissen zur Seite. Befruchtung und Vererbung (anschließend an die sehr bedeutende kameralistische Pferde- und Elefantenkunde) wurden auch theoretisch (palingenetisch, nicht epigenetisch) erörtert. Das Leben, welches die Materialisten (Charvaka) durch Urzeugung, die Sankhya-Lehre durch Reflex-Aktivität und Resultante der

alle diese naturwissenschaftlichen Studien zum erheblichen Teil nur im Dienst rein praktischer: therapeutischer, alchemistischer, kontemplationstechnischer, politischer Zwecke betrieben wurden, und daß der Naturwissenschaft hier wie in China und sonst das mathematische Denken der Hellenen, ihr unvergängliches Erbe an die moderne Wissenschaft, fehlte, ist auch die Gepflogenheit jener rhetorischen und symbolischen Pseudosystematik offenbar eine der Komponenten dieser Gehemmtheit gewesen. Die andere, wichtigere freilich ging von der Interessenrichtung des indischen Denkens aus, welches den Tatsächlichkeiten der Welt als solchen im letzten Grunde indifferent gegenüberstand und jenseits ihrer, in der Erlösung von ihr, durch Gnosis, das suchte, was allein not tat. Diese Denkrichtung ist formal bestimmt durch die Techniken der Kontemplation der Intellektuellenschichten: Damit haben wir es nun zu tun.

Wie alle Methodiken der apathischen Ekstase fußten diese sämtlich irgendwie auf jenem theoretischen Grundsatz, den noch die Quäker so formulierten: daß »Gott in der Seele nur spricht, wenn die Kreatur schweigt«. Praktisch lagen ihnen zweifellos alte Erfahrungen der Magier über die Wirkungen autohypnoti-

---

Einzelenergien, das Vedanta aber aus einer besonderen »Lebenskraft« erklärten, gab ebenso Anlaß zur Annahme von »adrista«, »ungesehenen« und das heißt: »unbekannten« Ursachen wie z. B. der Magnetismus. Und während die Fachwissenschaft der Züchtungspraktiker sich mit der Feststellung der »Unbekanntheit« der Ursachen begnügte, hat die spätere Nyaya- und Vaiçeshika-Schule naturgemäß in diese Erkenntnislücken den ethischen Karman-Determinismus der indischen Theodizee eingeschoben, genau wie bei uns die »Grenzen« der Wissenschaft Raum geben für theologische Konstruktionen. Ueber die Medizin noch: Thakore Sahib of Gondal, History of Aryan Medical Science, London 1896 und jetzt Hoernle, Studies in the Medicine of ancient India, Oxford 1907 (mir beide nicht zugänglich gewesen). Die Botanik war wesentlich Pharmakologie. — Ueber die bedeutenden grammatischen Leistungen der Inder, vor allem vgl. Liebich's Panini (Leipzig 1891).

Ueber die Mathematik und Astronomie s. die Darstellung im Bühler'schen Grundriß (Thibaut, 1899): alles Entscheidende (außer in der Arithmetik und im Algebra) Fortbildung griechischer Einwirkungen (Grad und Zeit freilich sehr bestritten). Auf rein indischem Boden wuchs nur Empirie ohne rationalen »Beweis« (dies das Entscheidende). Der »Beweis« wurde durch Appell an die Anschauung geführt, etwa so wie manche extreme moderne Anhänger des »Anschauungsunterrichtes« die formale logische Schulung des Denkens ausschalten würden, wenn sie siegten.

Ueber die kameralistisch-politischen Schriften (vor allem Kautalya Arthasastra): Narendranath Law, Studies in ancient Hindu polity, London 1914 (mir ebenfalls unzugänglich). Der »Rationalismus« der Verwaltungstechnik konnte an Raffinement nicht überboten werden. Aber damit wird sie selbst noch nicht rational. Das lehren diese Schriften.

scher und diesen verwandter psychologischer Techniken und physiologische Erprobungen über die Wirkung der regulierenden Verlangsamung und temporären Stillestellung der Atmung auf die Gehirnfunktionen zugrunde. Jene Gefühlszuständlichkeiten, welche sich bei derartigen Praktiken ergaben, wurden als selige Entrücktheit der Seele und also als heilig gewertet. Sie bildeten die psychologische Grundlage der philosophischen Heilslehren, welche nun die Bedeutung jener Zustände im Rahmen der metaphysischen Spekulationen rational zu begründen unternahmen. Unter den mannigfachen Spielarten der apathisch-ekstatischen Techniken ragt eine schon dadurch hervor, daß sie von einer als orthodox anerkannten Philosophenschule getragen wurde: das Yoga (=Anspannung, Askese). Sie war die Rationalisierung der alten ekstatischen Zaubererpraxis. Es ist hier nicht die Aufgabe, diese vielbesprochene Erscheinung eingehender zu erörtern [1]). Sie galt ursprünglich als spezifische Laienaskese: der Heros Krischna sollte sie dem Vivasvat, dem Stammesgott der Kschatriya-Kaste, dieser sie den alten Weisen des Kriegerstandes mitgeteilt haben. Sie bedarf hier der Erwähnung, weil sie, in verschiedenartig abgewandelter Form, sowohl in den orthodoxen wie in den heterodoxen Heilslehren mehr als irgendeine andere zu Einfluß gelangte und die typischste Form der Intellektuellen-Heilstechnik war. Ob sie wirklich mehr innerhalb oder außerhalb des Brahmanentums ihren Hautpsitz hatte, kann schwerlich entschieden werden. In historischer Zeit war sie jedenfalls weit über dessen Kreise hinaus verbreitet. Sie wurde, wie später zu besprechen, durch die klassische brahmanische Heilstechnik überholt, und heute werden als »Yogins« eine nicht sehr große, aber ziemlich verbreitete Schicht von Magiern ohne vedische Bildung bezeichnet, welche von den Brahmanen nicht als ihresgleichen anerkannt werden und daher — dem früher erörterten Entwicklungstypus entsprechend — eine eigene Kaste bilden [2]). Die Yoga-Technik stellt in den Mittelpunkt die Atmungsregulierung und die ihr verwandten

[1]) Die literarische Fixierung als »Schuldoktrin« durch Patañjali ist relativ jung. Die Sache selbst ist zum mindesten älter als die Entstehung des Buddhismus. Sie ist dem Namen nach in den alten, den Lehren nach in späteren Upanischaden erwähnt. Vgl. für alles Nähere: Garbe, Sankhya und Yoga, in Bühlers Grundriß 1896.

[2]) In Bengalen nehmen die Oberkasten ihr Wasser nicht, sie tragen aber den heiligen Gürtel. Zum Teil sind sie magische Aerzte, zum Teil aber auch hausierende Instrumentenmacher.

Mittel apathischer Ekstase, in Verbindung mit Konzentration der bewußt ablaufenden seelischen und geistigen Funktionen auf teils sinnhafte, teils sinnfremde oder mit einem unbestimmten Gefühls- und Andachtscharakter ausgestattete, aber stets durch Selbstbeobachtung kontrollierte Erlebnis-Abläufe bis zur völligen Entleerung des Bewußtseins von allem in rationalen Worten Greifbaren, zur bewußten Herrschaft über die Innervations-Vorgänge von Herz und Lunge und schließlich zur Autohypnose. Die Yoga-Technik ruhte gedanklich auf der Voraussetzung: daß das Erfassen des Göttlichen ein irrationales, durch irrationale Mittel herbeizuführendes seelisches Erlebnis sei, welches mit rational demonstrabler »Erkenntnis« nichts zu tun habe. Der klassische brahmanische Intellektualismus hat diese Auffassung nie ganz geteilt. Für ihn stand »Wissen« als solches im Mittelpunkt aller Heilswege. Zunächst das zünftige Wissen um das Ritual. Für die Erlösungsuchenden Brahmanen aber darüber hinaus die metaphysisch-rationale gnostische Deutung seines kosmologischen Sinns. Die Entwicklung dieser Auffassung ist allmählich aus der Ritualisierung und Sublimierung der heiligen Handlungen heraus eingetreten. Wie in anderen Religionen die richtige (ethische) »Gesinnung« an Stelle des nur äußerlich korrekten Handelns trat, so hier — dem spezifisch brahmanischen Prestige des Wissens und Denkens entsprechend — der richtige »Gedanke«. Es wurden dem amtierenden Brahmanen nun (worauf Oldenberg aufmerksam gemacht hat) bei gewissen Ritualhandlungen geradezu bestimmte Gedanken als Bedingung der magischen Wirksamkeit vorgeschrieben. Richtiges Denken und richtige Erkenntnis galten nun als Quelle magischer Macht. Hier wie sonst behielt dabei diese Erkenntnis nicht den Charakter eines gewöhnlichen verstandesmäßigen Wissens. Das höchste Heil konnte nur eine höhere Erkenntnis: eine Gnosis, wirken.

Das erstrebte Ergebnis der Yoga-Methodik waren in erster Linie magische Zuständlichkeiten und Wunderkräfte. So z. B. die Aufhebung der Schwerkraft: die Fähigkeit zu schweben, Fernerhin: »Allmacht« in dem Sinn, daß vorgestellte Ereignisse unmittelbar, ohne äußeres Handeln, kraft der bloßen magischen Macht des Wollens des Yogin, sich realisieren sollten. Endlich: »Allwissenheit«, d. h. Hellsehen, vor allem über die Gedanken anderer. Die klassisch brahmanische Kontemplation erstrebte dagegen die Seligkeiten des gnostischen Erfassens des Göttlichen.

Alle intellektualistischen Heilstechniken verfolgten eben einen der beiden Zwecke; Entweder 1. durch »Entleerung« des Bewußtseins, Raum für das Heilige zu schaffen, welches dann mehr oder minder unklar, weil unaussagbar, gefühlt wurde. Oder 2. durch eine Verbindung von innerlich isolierenden Techniken mit konzentrierter Meditation zu einem Zustand zu gelangen, der nicht als Fühlen, sondern als gnostisches Wissen empfunden wurde. Der Gegensatz ist kein scharfer. Aber es ist unverkennbar, daß die klassisch-brahmanische Kontemplation, entsprechend dem Nimbus des Wissens, dem zweiten Typus zuneigt. So sehr, daß die Nyaya-Schule geradezu die von ihr gepflegte rationale empirische Erkenntnis als Heilsweg ansehen konnte, was freilich dem klassisch-brahmanischen Typus keineswegs entsprach. Für diesen stand der metaphysische Charakter der Gnosis und daher der Wert mechanischer Meditationstechnik zur Herbeiführung des auf dem Wege empirischer Beweise nie zu gewinnenden »Schauens« als eines seelischen Ereignisses fest. Sie hat daher Yoga-Praktiken nie ganz abgelehnt. In der Tat war ja auch das Yoga in seiner Art eine höchste Form spezifisch intellektualistischer Eroberung des Göttlichen. Denn das von ihm in stufenweiser Steigerung der Konzentration (samadhi) erstrebte Fühlen mußte zunächst eben möglichst bewußt erlebt werden und zu diesem Zweck wurden die Gefühle der »Freundschaft« (zu Gott), des »Mitleids« (mit der Kreatur), der Seligkeit und schließlich der Indifferenz (gegenüber der Welt) planmäßig und rational durch Meditations-Exerzitien innerlich erzeugt. Erst die höchste Stufe ist dann die Katalepsie. Das klassische Yoga lehnte die irrationale Kasteiung: atha Yoga, der reinen Magier-Askese ab. Es war seinerseits eine rationalsystematisierte Form der methodischen Gefühls-Askese, darin etwa den Exerzitien des Ignatius vergleichbar. Es war in dieser Systematik der klassisch-brahmanischen Kontemplation an Rationalisierung wesentlich überlegen, welche ihrerseits wieder hinsichtlich des erstrebten Habitus (»Wissen«, nicht »Gefühl«) rationaler war.

Aber die klassisch-brahmanische Lehre konnte schließlich auch die virtuosenhaften Kasteiungen der weltflüchtigen Anachoreten nie gänzlich als heterodox verwerfen, weil der magische Charakter der Gnosis auch für sie feststand und weil überdies das populäre Prestige des »Tapas« als Mittel des Götterzwanges unerschütterlich war. Nur für den brahmanischen Normal-

menschen, sozusagen: den »Weltgeistlichen«, hat sie die temperierten Mittel der Kontemplationstechnik bevorzugt. Wie weit historisch die andächtige Konzentration auf die alte heilige Gebets-Silbe »Om« [1]) und die »Meditation« darüber — in Wahrheit: die Entleerung des Bewußtseins durch die mechanische Wiederholung dieses magisch wirksamen Wortes. — zurückgeht, ist nicht feststellbar. Sie herrschte in orthodoxen wie heterodoxen Soteriologien Indiens. Und neben diesen Techniken andere mit ähnlichen Zielen. Immer handelte es sich darum, von der Welt der Sinne, der seelischen Erregungen, Leidenschaften, der Triebe und Strebungen, der nach Mitteln und Zwecken geordneten Erwägungen des Alltagslebens loszukommen, um dadurch die Vorbedingungen zu schaffen für einen Endzustand, der ewige Ruhe bedeutet: die Erlösung (moksha, mukti) von diesem Getriebe, die Vereinigung mit dem Göttlichen. Eine ewige himmlische Existenz nach Art der christlichen paradiesischen Seligkeit konnte für die klassische Soteriologie der Inder nicht als Ziel in Betracht kommen. Zunächst und vor allem wäre ihrem Denken naturgemäß der Gedanke zeitlich »ewiger« Belohnungen und Strafen für Handlungen oder Unterlassungen einer Kreatur in diesem vergänglichen Leben als ein blöder Unsinn, als jeder ethischen Proportionalität und gerechten Vergeltung widersprechend, erschienen. Auch im Himmel konnte man für endliche Verdienste nur endliche Zeit sein [2]). Außerdem aber waren die vedischen und auch die späteren hinduistischen Götter so wenig tugendhaft wie die Menschen, und nur mächtiger als der Alltagsmensch. Das konnte unmöglich der Endzustand für das brahmanische Erlösungsstreben sein. Wirklich gelöst von der Welt war innerhalb des Bereiches des Erlebten die Seele nur im Zustand traumlosen Tiefschlafes. Wo sie dann weilte, — wer konnte das wissen? Jedenfalls war sie dann nicht verflochten in das innerweltliche Getriebe. Also wohl in ihrer außerweltlichen Heimat.

Alle, sei es orthodoxe oder heterodoxe, den Intellektuellenschichten entstammende, Heilstechnik Indiens hat diesen

---

[1]) Ursprünglich wohl Gemeinde-Responsion, etwa entsprechend, unserem »Amen« später mystisch interpretiert.

[2]) Um dogmatisch diesen Punkt sicherzustellen, griff das Mahabharatha zu dem Mittel, für die Zeit des Aufenthalts im Himmel die Erwerbung von Karman auszuschließen: für die neue Wiedergeburt war nur das frühere Verhalten auf der Erde maßgebend.

Sinn einer Abwendung vom Alltagsleben, darüber hinaus vom Leben und der Welt überhaupt, mit Einschluß auch des Paradieses und der Götterwelt. Im Paradiese muß man ja, da auch das Leben dort endlich ist, vor dem Augenblick zittern, wo der Ueberschuß der Verdienste aufgebraucht ist und nun unfehlbar wieder eine irdische Wiedergeburt eintritt [1]. Die Götter sind der magischen Gewalt des richtig angewandten Rituals unterworfen. Sie stehen in diesem Sinn unter, nicht über dem Wissenden, der sie zu zwingen weiß. Sie sind so wenig ewig wie die Menschen, sind leidenschaftlich begehrend und handelnd wie sie, und können also nicht identisch mit jenem Göttlichen sein, zu dem die Exerzitien der Heilstechniker hinstreben. Die brahmanische Erlösung ist in ihren klassischen Formen stets Erlösung von der Welt als solcher schlechthin und unbedingt. Sie unterscheidet sich dadurch von aller chinesischen Haltung zur Welt, einschließlich derjenigen Laotses und der anderen dortigen Mystiker. Dieser äußerste Radikalismus der Weltablehnung ist durch das Weltbild der indischen Religionsphilosophie bestimmt, welches der Sehnsucht nach Erlösung, konsequenterweise, eine andere Wahl als diese gar nicht ließ.

Denn was durch das Erlösungsstreben abgelehnt wurde, war nicht das Leiden oder die Sünde oder die Lieblosigkeit oder Unvollkommenheit der Welt, sondern ihre V e r g ä n g l i c h k e i t. Sie haftet an allen wie immer gearteten, sinnlich wahrnehmbaren oder von der Phantasie vorstellbaren irdischen, himmlischen und höllischen Gestalten und Dingen: an der gesamten Welt des Geformten. Die Welt ist ein ewiges, sinnloses »Rad« von Wiedergeburt und Wiedertod, gleichmäßig abrollend in alle Ewigkeiten der Zeiten hinein. Und nur zwei unvergängliche Wesenheiten sind in ihr auffindbar: die ewige Ordnung selbst, und diejenigen Wesen, welche durch die Flucht der Wiedergeburten hindurch als Träger der Wiedergeburt gedacht werden müssen: die Seelen. Um die Struktur und die Beziehung dieser Wesen zur Welt und zum göttlichen Wesen dreht sich die Gesamtheit der hinduistischen Philosophie [2] mit der ausschließlichen Frage:

---

[1] Atmapurana XIV, 91—95 bei Gough, The Phil. of the Upanishads.

[2] Wer sich mit der indischen Philosophie vertraut machen will, muß zu dem etwas unförmlichen, aber mit großer Hingabe geschriebenen Werk von Deussen greifen, dessen große Verdienste unbestritten sind. Die für unsern Zweck wichtigen Zusammenhänge freilich wird man besser in den zitierten Schriften von Garbe und Oldenberg finden. Auch die (Missionars-) Schrift von Dilger (Die Erlösung nach Christentum und Hinduismus) ist nicht unbrauchbar.

wie die Seelen der Verstrickung in die Karman-Kausalität und dadurch in das Rad der Welt entzogen werden können? Denn daß dies die einzig denkbare Aufgabe einer »Erlösung« sein könne, stand seit der Vollentwicklung der Karman- und Samsara-Lehre schlechthin fest.

Dieser Entwicklungszustand voller innerer Konsequenz ist freilich erst allmählich und keineswegs überall erreicht worden. Wenn Karman und Samsara gemeinsamer Hinduglaube geworden sind, so doch nicht die Unpersönlichkeit des höchsten Göttlichen und die Unerschaffenheit der Welt. Diese letztere wurde freilich selbst da, wo persönliche Weltgötter geglaubt wurden, die Regel. Die späteren Kosmologien — wie sie die Puranas enthalten — lassen meist eine Reihe von Zeitaltern, im Vischnu Purana: Krita, Treta, Dvapara, Kali, unaufhörlich aufeinander folgen. Im Kali-Zeitalter verfallen die Kasten, die Çudra und die Häresien kommen hoch, weil Brahma schläft. Vischnu nimmt dann die Form Rudra's (Çiva's) an und zerstört alle Existenzformen: die Götterdämmerung bricht an. Dann aber erwacht Brahma in der Form Vischnus, des gnädigen Gottes, und entsteht die Welt aufs neue. Die älteren Kosmologien kennen solche höchsten Götter nicht oder unter anderen Namen und sind mannigfacher, hier nicht interessierender Art. Sehr allmählich hat das unpersönliche Brahman, ursprünglich: die magische Gebetsformel, dann: eine magische Weltpotenz entsprechend der magischen Kraft des Gebets, den älteren persönlichen Vatergott und Weltschöpfer (Prajapati) verdrängt. Dabei aber neigte es immer wieder dazu, selbst die Züge eines persönlichen überweltlichen Gottes — Brahma — anzunehmen, der allerdings nach der klassischen Lehre die Welt nicht mehr aus nichts geschaffen hat, sondern aus dem sie durch Individuationen emaniert ist. Seine Uebergöttlichkeit wurde für die Theorie vielleicht dadurch fixiert, daß er als Funktionsgott des Gebets nicht selbst Gegenstand des magischen Zwanges im Gebet sein konnte. Unterhalb der Kreise der philosophisch geschulten brahmanischen Intellektuellenschicht und selbst in ihrer eigenen Mitte erstand aber, wie sich später zeigen wird, stets in irgendeiner Form neu der eigentlich unklassische Glaube an einen höchsten persönlichen gütigen Schöpfergott oberhalb des Gewimmels der Lokal- und Funktions-Gottheiten: — das »Ekantika Dharma« (der »Monotheismus« würden wir sagen) — und vor allem der Glaube an Heilande und

paradiesische Erlösung. Speziell die Yoga-Praxis mit ihrer irrationalistischen Askese und dem gefühlsmäßigen Erlebnischarakter ihres Heilsbesitzes hat daher, wenigstens in der Form, welche Patañjali ihr gab, den persönlichen höchsten Gott (Isvara, »Herrscher«) nicht ausgeschaltet. Freilich: streng logisch konnte seine Existenz mit Karman und Samsara kaum vereinbar erscheinen. Es entstand ja nun sofort die Frage nach dem »Sinn« der Schöpfung und Regierung dieser mit Leiden, Qual und Vergänglichkeit belasteten Welt durch einen höchsten Gott. Neben minder konsequenten Lösungen ist diese Frage einmal (in der Maitrayana Upanischad) auch dahin beantwortet worden: daß der höchste Gott sie zum Zeitvertreib für sich: um »die Dinge zu genießen« ins Leben gerufen habe. Der gelegentlich von Nietzsche, aber mit jenem negativ moralistischen Pathos, welches so oft einen peinlichen Rest von bürgerlicher Philistrosität auch in manchen seiner größten Konzeptionen verrät, hingeworfene Gedanke von dem »Artistengott« trat hier als sehr ernsthafte metaphysische Hypothese auf. Er bedeutete den ausdrücklichen Verzicht auf einen »Sinn« der empirischen Welt. Ein mächtiger und zugleich gütiger Gott könne eine solche Welt nicht geschaffen haben: — dessen wäre nur ein Schurke fähig, lehrte in harter Klarheit die Samkhya-Philosophie [1]). Andererseits hätte die von der Orthodoxie angenommene Möglichkeit einer Erlösung von Seelen aus dem Rad der Wiedergeburten hinaus die zeitliche Endlichkeit der Welt, wenigstens des Ablaufs der Wiedergeburten, nach sich ziehen müssen, wenn die Zahl der überhaupt vorhandenen Seelen als endlich angenommen wurde. Tatsächlich wurde denn auch, um dem zu entgehen, von der konsequentesten Lehre [2]), die Zahl der Seelen als unendlich angenommen, so daß die Zahl derjenigen, welche zur Seligkeit der Erlösten gelangten, nicht nur, wie auch im Christentum, klein, sondern schlechthin: unendlich klein wurde. Das Pathos dieser Vorstellung mußte jenen religiös-»individualistischen« Zug, der jeder mystischen Heilssuche ihrer Natur nach anhaftet: daß der Einzelne letztlich nur sich selbst helfen kann und will, aufs höchste steigern: welchen Sinn konnte irgendeine Erlösungs-Mission gegenüber einer zahlenmäßigen Unendlichkeit von Seelen haben? Die religiöse Einsamkeit der Einzelseele ist, außer im Prädestinations-

[1]) S. die bei Garbe, Samkhya-Philosophie S. 192/3 übersetzten Stellen.
[2]) In diesem Fall: der Samkhya-Philosophie.

glauben, niemals auf einen solchen Resonanzboden gestellt worden, wie in dieser Konsequenz der brahmanischen Lehre, die dabei gerade umgekehrt wie der Gnadenwahlglaube das Schicksal jeder einzelnen Seele gänzlich deren eigenes Werk sein ließ.

Die für die ganze Erlösungstheorie grundlegenden Lehren: (Seelenwanderung und ethische Vergeltungskausalität) sind — wie schon erwähnt — gleichfalls erst allmählich entwickelt worden. Die erste findet sich in den Brahmanas noch in sehr unentwickelter Verfassung [1]), die letztere überhaupt erst in den Upanischaden. Einmal unter dem Druck des rationalen Bedürfnisses der Theodizee konzipiert, mußten freilich diese Lehren sofort auf den Sinn alles asketischen und kontemplativen Heilsstrebens entscheidend hinüberwirken. Durch sie wurde nicht nur die Vergänglichkeit als der entscheidende Grund der Weltentwertung konstituiert, sondern auch der Gedanke festgelegt: daß die Vielheit der Welt, ihre Formung und Individuation, das entscheidende Merkmal des Abfalls oder der Ferne vom Brahman (und nicht mehr wie einst: dessen Schöpfung) sei. Dadurch gewann das Brahman, bei konsequentem Denken, die Qualität als das unpersönliche Alleine und — da es hinter der Vielheit der Erscheinungen verschwand — doch zugleich Verborgene, der Welt gegenüber Negative. Und auch ethisch entschied sich dadurch endgültig die Qualität und der Sinn der Weltentwertung. Im fundamentalen Gegensatz gegen das Christentum konnten nicht »Sünde« und »Gewissen« die Quellen der Heilssuche sein. Die »Sünde« war im Volksdenken eine Art magisch-dämonischer Stoff, wie Tapas (Askese) auch. Im Rigveda war sie die Uebertretung der vom Gott des Rechts geschützten Gebote, über welche namentlich Varuna wachte [2]). In der späteren Literatur tritt der

---

[1]) Ueber die ganze Frage neuerdings: Schrader in der Z. D. Morg. G. 64 p. 333 f. Er sucht darzulegen, daß Yajnavalkya noch nicht, wie meist angenommen wird, Samsara, dagegen schon Karman und Erlösung gelehrt habe: er stehe zwischen den Brahmanas und Upanischaden in der Mitte. Die Seelenwanderung hält er für einen »antiklerikalen« Begriff gegenüber der Brahmana-Lehre, wonach das Ritual das Jenseits zweifelhaft ob dauernd oder zeitweise) gewährt habe. Es muß aber doch wohl angenommen werden, daß die Lehren der Upanischaden, dem Schwergewicht nach, die Ergebnisse der Kontemplation der Vanaprastha-Asketen, als welche sie sich geben, wirklich darstellen. Diese waren dem Ritualdienst entrückt und konnten sehr wohl Träger einer (relativ) ritualfeindlichen Lehre sein.

[2]) Seine Späher wachen über den Menschen und seine Satzungen sind unverbrüchlich. Er weiß alles (Atharva-Veda IV, 16, 2) und straft die Sünde. Vgl. v. Schröder, Reden und Aufsätze S. 17.

Begriff ganz hinter dem des »Uebels« zurück. Nicht das Böse entwertet die Kreatur, sondern die metaphysische Wertlosigkeit der vergänglichen todgeweihten Welt und der Ueberdruß des Wissenden an ihrem sinnlosen Getriebe.

Je mehr sich die brahmanische Philosophie diesem Standpunkt näherte, desto mehr wurde die zentrale theoretische Frage für sie die nach dem Wesen und Wege der Individuation und ihrer Wiederaufhebung. Die indische Philosophie ist daher dem Schwergewicht nach eine Theorie von der metaphysischen Struktur der Seele, als der Trägerin der Individuation. Sehr verbreiteten Vorstellungen entsprechend galt ursprünglich der Atem als Stoff des — sozusagen — Immateriellen, »Seelischen« und »Geistigen« im Menschen, und der ursprünglich daran anknüpfende Begriff »Atman« wurde daher zur verborgenen, immateriellen, magischen Einheit des »Selbst« sublimiert. In der Mudeka-Upanischad [1]) besteht das innere Selbst noch aus »Atem«, welcher auch in der Khandogya-Upanischad noch allen anderen Organen gegenüber als etwas Besonderes, zum Leben spezifisch Unentbehrliches, dabei aber schon Körperloses gilt. Daneben findet sich in der letzteren schon der Astralkörper eines geistigen Selbst [2]). Und in der Maitrayana-Upanischad [3]) heißt es schlechthin: »was ein Mann denkt, das ist er«. Die Gedanken allein verursachen den Umtrieb der Geburten, wenn sie auf die Welt statt auf das Brahman gerichtet sind. Der Gedanke hat eben magische Kraft: »Mit Kenntnis, Glaube und Upanischad vollbringt man das Opfer wirksamer«, sagen die Upanischaden. Der einfache, aber wichtige Schritt zur Identifikation dieses magischen Trägers des selbstbewußten Einzellebens mit der magischen Weltpotenz, dem Brahman, wurde schon von der Esoterik der älteren Upanischaden vollzogen. Die berühmte Stelle in der Khandogya Upanischad (I, 1, 10), in welcher der Lehrer den Schüler durch das Reich des Lebendigen, vom Samenkorn bis zum Menschen, hindurchführt, ihm immer wieder die innerlich gewendete »feine Essenz« des Lebens, »kraft welcher alles da ist, was ein Selbst hat« (die indische Fassung der »Entelechie«) aufweist, mit dem steten Refrain: »Das ist das Wesen, das ist das Selbst, — und du, o Svetakatu, das bist du« (»tat tvam asi«), — gehört in der Tat zu den eindrucksvollsten Formulierungen der altbrahmani

[1]) II, 2.
[2]) I, 1, 10.
[3]) VI, 34, 3.

schen Weisheit. Die enge Beziehung des klassischen brahmanischen Denkens zur Magie hinderte dabei jene sehr naheliegende und in der genannten Stelle nahezu vollzogene Materialisierung der höchsten Weltpotenz zur »Substanz«, welche der hellenischen Philosophie eignete. Das durfte nicht sein: das Prestige der magischen Kraft stand für das brahmanische Denken fest. Von hier aus wird die schroffe Ablehnung aller materialistischen Spekulationen — welche ja in ähnliche Bahnen geführt hätten — als heterodox leicht verständlich. Andererseits hatte die Rationalisierung der apathischen Ekstase zur Meditation und Kontemplation, wie sie die Selbstkonzentrations- (Yoga-) Technik zuerst konsequent durchführte, jene Fähigkeiten im Indertum geweckt, in welchen es nahezu unerreicht dasteht [1]: das virtuosenhafte intellektualistisch bewußte Erleben eigener seelischer Vorgänge, vor allem: Gefühlslagen. Die Gewöhnung, sich bei dem Getriebe und Gedränge des eigenen inneren seelischen Geschehens als interessierten, aber selbst unbeteiligten Zuschauer zu fühlen, welche durch die Yoga-Technik [2]) gepflegt wurde, mußte ganz natürlich zu Konzeptionen führen, welche das »Ich« als eine jenseits aller, auch der »geistigen« Vorgänge innerhalb des Bewußtseins, ja auch jenseits desjenigen Organs, welches das Bewußtsein und dessen »Enge« trägt [3]), stehende Einheit auffaßte. Aehnlich dem chinesischen Dualismus des Yang und Ying taucht daher in den jüngern Upanischaden als Quelle der Individuation die Zweiheit der Weltpotenzen auf: das männliche, geistige Prinzip, der »purusha«, ist verstrickt in die Gemeinschaft mit dem weiblichen Prinzip, der Urmaterie, der »prakriti«, in welcher unentfaltet die materiellen und die als materiell gedachten seelischen und geistigen Kräfte der empirischen Welt schlummern, mit Einschluß vor allem auch der drei Grundkräfte der Seele, der drei »Gunas«: »satva«, die göttliche Helle und Güte,

1) Im Occident waren die christlichen Mystiker und später gewisse Spielarten des Pietismus Träger einer ähnlichen intellektuellen Raffinierung des Seelischen ins bewußt »Erlebte« hinein.

2) Oder, wenn man deren Entstehung in den ihr eigentümlichen Zusammenhängen später ansetzen will, durch ihre Vorläufer, was praktisch auf das gleiche hinauskommt.

3) In der Samkhya-Philosophie mußte die Endlichkeit des zwischen der materiellen Welt und dem Geist vermittelnden Organs die Enge des Bewußtseins begründen, die auch noch in der Theorie des Buddhismus eine Rolle spielt (als Erklärung dafür, weshalb der allwissende Buddha dennoch noch habe meditieren müssen).

»rajas«, menschliches Streben und Leidenschaft, und »tamas« die bestialische Finsternis [1]) und Dummheit. Wie auf deren Wirken dann in fast der ganzen, auch späteren, hinduistischen Literatur in der üblichen schematischen und pedantisch-phantastischen Manier alle denkbaren Arten des inneren Sichverhaltens, als auf Mischungen jener drei Kräfte, zurückgeführt wurden, soll uns hier nicht näher interessieren. Wichtiger war, daß der purusha schon in den Upanischaden als der am Getriebe der Welt und der Seele, welches die prakriti heraufbeschwört, durch keinerlei eigene Aktionen beteiligte Zuschauer erscheint. Aber freilich als ein Zuschauer, der das Leben »erleidet«. So lange wenigstens, als er den Zusammenhang nicht durchschaut und sich in dem irrigen Glauben befindet: er selbst sei es, der handle und um seine Interessen drehe sich dieses ganze seelische Getriebe. Freilich: sobald er einmal zum Wissen gelangt und die prakriti und ihr Treiben als das sieht, was sie ist, — so wird sie sich so verhalten, »wie ein Weib aus guter Familie, welches man nackt erblickt«: sie wird sich zurückziehen und ihn frei geben für jene ewige unbewegte Ruhe, die seinem Wesen eignet.

Die brahmanische Spekulation fand sich mit diesen Konsequenzen mehreren wichtigen Schwierigkeiten gegenübergestellt, die jeder Mystik überhaupt, namentlich aber jeder gnostischen Mystik anhaften. Aus einer solchen war — das ist die eine Seite — keinerlei Ethik für das Leben innerhalb der Welt abzuleiten. Die Upanischaden enthalten nichts oder fast nichts von dem, was wir Ethik nennen. Und außerdem — das ist die zweite — trat diese Erlösung allein durch gnostisches Wissen in die schärfste Spannung gegen den überlieferten Inhalt der heiligen Schriften. Sie entwertete nicht nur die Götterwelt, sondern vor allem auch das Ritual. Wie sich die Orthodoxie half — und auch allein helfen konnte — ist aus dem bisher Gesagten im wesentlichen schon zu entnehmen: durch »organische« Relativierung. Es gibt keine »Ethik« schlechthin, sondern nur ein ständisch und beruflich, nach Kasten also, differenziertes »Dharma«. Zwar hat man nicht auf alle und jede Formulierung allgemeiner Tugendlehren für den Gentleman (Arya) verzichten können und wollen. Namentlich die Rechtsbücher (weniger die Hausritualbücher, die grihyasutras) konnten diese nicht gut entbehren. Aber die Tugenden sind, bald

[1]) Es war allgemein indische Vorstellung, daß die Finsternis etwas im gleichen Sinn Materiales sei, wie das Licht.

in 8, bald in 10 Nummern vorgetragen, ungemein farblos: Barmherzigkeit, Geduld, Freiheit von Neid, Reinheit, Ruhe, korrektes Leben, Freiheit von Begierde und von Habsucht sind die 8 guten Qualitäten der Seele in Gautamas Rechtsbuch (dem ältesten, vielleicht vorbuddhistischen), und etwas positiver gewendet bei Manu: Zufriedenheit, Geduld, Selbstbeherrschung, nicht stehlen, Reinheit, Herrschaft über Begierde, Frömmigkeit, Wissen, Wahrhaftigkeit und Freiheit von Jähzorn. Oder ganz konkret zusammengefaßt in fünf Geboten für alle Kasten: kein lebendes Wesen verletzen, die Wahrheit sagen, nicht stehlen, rein leben, die Leidenschaften beherrschen. Ganz ähnliche Gebote gab es als erste Stufe des Yoga. Indessen beseitigt war die Spannung mit solchen Geboten nicht. Die Frage des Werts des vedischen Rituals für den Erlösung suchenden und die Frage der Erlösungschancen des zur Einübung des gnostischen Wissens nicht fähigen Laien bestanden. Es ist namentlich von E. W. Hopkins in verdienstvoller Art gezeigt worden, wie sie sich durch die klassische Literatur hinzog. Die Brahmanen durften zum mindesten dem Laien gegenüber das vedische Ritual, dessen Träger sie selbst waren, nicht entwerten lassen. Für die Hausritualbücher (grihyasutras) ist das Ritual begreiflicherweise das Ein und Alles geblieben. Aber auch für die Rechtsbücher sind die vedischen Gottheiten und die Opfer, die Himmel und Höllen als Belohnungs- und Strafmittel die entscheidenden und meist die letzten Realitäten und der Ahnenkult eine zentrale Angelegenheit. Während in den Upanischaden das Ritual — es handelte sich für sie vor allem um das alte politische Soma-Ritual des ritterlichen Kults — allegorisch umgedeutet wurde, ist davon in den Hausritual- und Rechtsbüchern — für welche alle das Feuer-Ritual am häuslichen Herd im Mittelpunkt stand — keine Rede. Der altbrahmanische Rationalismus hatte über dem Gewimmel der Funktionsgötter einen »Vatergott«, den Prajapati, als Weltregenten postuliert. Nun war in der Esoterik das unpersönliche »Brahman« als Weltpotenz in den Mittelpunkt getreten. Die Schaffung der Figur des »Brahma« als persönlichen höchsten Gottes war dann wohl wesentlich eine Konzession an die Laienbedürfnisse. Aber in den Rechtsbüchern ist die dadurch geschaffene Lage keineswegs einheitlich. Zwar ist Brahma, als höchster Gott und — meist — identisch mit Prajapati, rezipiert. Aber er war schon damals und wurde

zunehmend ein »roi fainéant«, wie man mit Recht gesagt hat. Das »Atman« ist, und zwar als Kultobjekt, in den Rechtsbüchern im Sinn der Philosophie rezipiert, während die Hausrituale sich um diese Konzeption begreiflicherweise wenig bekümmern. Samsara und Karman sind wenigstens in den Rechtsbüchern selbstverständliche Voraussetzung, in den jüngeren übrigens stärker als in den älteren in den Vordergrund tretend. Aber die religiösen Zuchtmittel sind doch: längerer oder kürzerer Aufenthalt in Hölle und Himmel, die Freude und das jenseitige Glück der Ahnen im Fall der Tugend, dagegen ihr jenseitiges Elend im Fall der Uebeltaten des Nachkommen[1]), — und, wie sich von selbst versteht: im Fall eines durch den Nachkommen verschuldeten Uebelergehens die Rache des Ahnengeistes gegen ihn.

Entsprechend der Bedeutung des Ahnenkults und also der Nachkommenschaft für die Grabesruhe und Seligkeit der Vorfahren mußte nun eine besonders heikle Frage sein: ob man ohne Nachkommen gezeugt zu haben, ein Sramana werden dürfe. Denn, wenn man auch selbst der Ahnenopfer für sich nicht mehr zu bedürfen glaubte, so durfte man doch nicht die Vorfahren ohne Versorgung durch Nachkommen lassen. Die Rechtsbücher setzen denn auch im Allgemeinen als selbstverständlich voraus, daß der Einzelne alle Stadien-, einschließlich des Haushalter-, also: des Ehe-Stadiums, durchmachen müsse, um jenseitiges Verdienst zu erlangen. Selbst die Vorstellung, daß das »jenseitige« Fortleben oder die »Unsterblichkeit« in gar nichts anderem bestehe, als in dem Fortleben in den eigenen Nachkommen, taucht auf [2]). Es wird bemerkt, daß es Brahmanen gebe, welche lehren: daß ein Asket nicht nötig habe, zuerst Haushalter zu sein, ehe er zum Mönchsleben übergehe. Es wird gelegentlich dagegen und gegen die Bedeutung des »Wissens« überhaupt als höchsten Heilswegs protestiert [3]) und der sophistische Wortklauber des Heils für verlustig erklärt [4]), ebenso wie der der Weltlust Ergebene. Aber im ganzen wird die Erscheinung eben doch als bestehend ak-

[1]) Vasischtha 16, 36.

[2]) Apastamba 23 v. 8 ff. Auf diese wie die andern hier zitierten Stellen hat Hopkins a. a. O. S. 252 ff. hingewiesen. Die Rechtsbücher s. jetzt in den Uebersetzungen in den Sacred Books of the East.

[3]) Apastamba 10, v. 14—15. Dies Rechtsbuch, welches die meisten Widersprüche dieser Art gegen die Kontemplationstechnik enthält, ist freilich, wie Bühler (S. B. of the East, Einleitung zur Ausgabe) nachweist, südindischen, also der Heimat der alten Upanischaden - Philosophie fremden Ursprungs.

[4]) Vasischtha 10, 4.

zeptiert, Regeln für die Mönche gegeben, welche denen der heterodoxen (janistischen) Mönche ziemlich ähnlich sind [1]), und wenn überhaupt eine Stellungnahme hervortritt, so ist es ungefähr die: daß eben mehrere Wege und auch mehrere Ziele der Heilssuche gegeben seien: der Mönch strebe nach jenseitigem persönlichen Heil, der in der Welt bleibende ritualistisch korrekte Laie nach diesseitigem Heil für sich, jetzt und in der Wiedergeburt, für seine Vorfahren und für seine Nachkommen.

Daß es der Heilssuche der Sramana dergestalt gelang, die magische Sippengebundenheit durch den Ahnenkult zu durchbrechen, gehört zu den wichtigsten und außerordentlichsten Erscheinungen und erklärt sich nur aus einem Umstand: aus den von niemand bezweifelten magischen Kräften, welche der Asket besaß. Dies Prestige des sramanistischen magischen Charisma hat in Indien — und dies ist der wichtigste Gegensatz gegen China — die Pietätspflichten gegen die Familie überwogen.

Wie früh diese Entwicklung eingetreten ist und wie stark die Widerstände waren, vermag heute niemand mehr zu sagen. Die Dinge waren wohl durchweg stark im Fluß, und das während der ganzen Brahmana-Periode vermutlich noch andauernde kolonisierende Vordringen in Nordindien, welches die Familienbande lockern mußte, hat vielleicht dazu beigetragen, jene Entwicklung zu ermöglichen. Mit ihr erst war aber die ungehemmte Bildung von brahmanischen Schulen, Asketengemeinschaften, Klöstern überhaupt möglich gemacht und die mystische Heilssuche der Philosophen wirklich ganz freigegeben.

Die philosophische Heilslehre ihrerseits, die sich als Çruti: Offenbarung, von Smriti: dem traditionellen Ritual, geschieden wußte, hat jene Relativierung der Heilswege je nach der Absicht und dem persönlichen Charisma der Heilssucher akzeptiert: Die Götter sind da und sind mächtig. Aber ihre Himmelswelt ist vergänglich. Durch korrektes Ritual kommt der Laie zu ihnen. Ebenso derjenige, der korrekt die Veden studiert, weil seine Geisteskraft zu mehr nicht reicht. Aber wer das Charisma der Gnosis hat, der kann heraus aus dieser Welt der Vergänglichkeiten. Ist Gnosis das höchste soteriologische Mittel, so kann diese doch inhaltlich zweierlei verschiedene Wege gehen. Entweder sie ist Erkennt-

[1]) Namentlich bei Baudhayana, ein Umstand, auf den wiederum schon Hopkins hingewiesen hat.

nis der materiell-seelisch-geistigen Vorgänge der Wirklichkeit als einer, dem ewig unveränderlichen und qualitätslosen Selbst gegenüber, heterogenen, aber wirklich existierenden Welt des qualitativ Besonderten, Individuellen, ewig Werdenden und Vergehenden, von der das Selbst sich abwendet. Dann ist der Dualismus von erkennendem Selbst und erkannter Materie (einschließlich der sog. »geistigen« Vorgänge) der grundlegende metaphysische Tatbestand. Oder die Erkenntnis ist »Gnosis« in einem weit spezifischeren Sinn: Die Welt der Wirklichkeit, des ewigen Werdens und Vergehens, kann gar nicht »wahr« sein. Sie ist Schein (Maya), ein Trugbild, welches von einem dämonischen Scheinwesen, dem Demiurg (Isvara), der Erkenntnis vorgezaubert wird. Maya also »schafft« recht eigentlich die Welt. Realität hat nicht dies scheinbare Werden und Vergehen, sondern das in allem scheinbaren Wandel beharrende Sein, natürlich: ein überwirkliches, göttliches Sein: das Brahman. Seine durch die (zur Scheinwelt gehörenden) Erkenntnisorgane entstandene Individuation ist der Einzelgeist. Wird durch Erkenntnis diese kosmische Illusion zerstört, so ist die Befreiung vom Leiden an ihr vollzogen. Der einmal zur Gnosis gelangte Geist bedarf nichts weiter. Und es bedarf nur der geeigneten Hilfsmittel, ihn in jenen Zustand zu bringen: Die Gnosis ist nicht ein gewöhnliches Wissen, sondern ein »Haben«. Also, — und darin liegt der eigentliche religiöse Unterschied beider Auffassungen, der praktisch wichtiger ist als die formalen erkenntnistheoretischen Gegensätze —: bei dieser Auffassung von der Trugnatur der Realität kann befreiende Erkenntnis nur durch eine m y s t i s c h e Wiedervereinigung des nur durch seine kosmische Illusion individualisierten Geistes mit dem göttlichen Alleinen, dem Brahman, erfolgen. Während bei der dualistischen Anerkennung der Wahrheit des Wirklichen ein Brahman für den erstrebten Heilserfolg letztlich überflüssig ist und dieser durch systematische S c h u l u n g des Erkennens im Sinne der Yoga-Praxis erreicht wird. Die dualistische Lehre befaßt sich daher nicht mit dem Brahman und ist in diesem Sinn »atheistisch«: die befreite Seele versinkt in ewigen traumlosen Schlaf, aber sie verschwindet nicht. Die monistische Brahman-Lehre könnte »pantheistisch« genannt werden, wenn man die ganz spezifische metaphysische »Ueberweltlichkeit« des Brahman als des einzig Realen gegenüber dem kosmischen Schein als durch jenen eigentlich dafür recht un-

geeigneten Ausdruck mit gedeckt gelten lassen wollte. Die dualistische Lehre von der Realität der Wirklichkeit hat die von Kapila zuerst systematisch begründete Samkhya-Schule gepflegt, die monistische Lehre vom kosmischen Schein ist unter dem Namen des »Vedanta« bekannt. Die Samkhya-Lehre ist vorgeformt schon in den Upanischaden und war ohne Zweifel dereinst und vor der Vedanta-Lehre die klassische Philosophie der indischen Intellektuellenschicht. Das beweisen schon ihre Beziehungen zum Yoga, dessen Technik für ihre Konstruktionen die Vorbedingungen schuf, und daneben der Einfluß, den sie gerade auf die älteren Sektenbildungen und Heterodoxien, darunter auch den Buddhismus, geübt hat. Ferner die Tatsache, daß wichtige Teile des Mahabharata ganz offensichtlich zuerst unter dem Einfluß der Samkhya-Lehre und erst später des Vedanta gearbeitet sind. Endlich auch äußerliche Umstände, wie die Zeit der ältesten systematischen Redaktionen [1]) der Lehre, und noch mehr: daß in der täglichen Wasserspende des Brahmanen noch jetzt Kapila und die alten Samkhya-Heiligen es sind, welche angerufen werden. Dagegen ist das Vedanta, niedergelegt [2]) in den Brahmasutras des Bâdarayâna, später kommentiert von dem bedeutendsten Philosophen der Schule: Çankara, das klassische System des späteren orthodox-brahmanischen Hinduismus geworden. Dies hat gewiß nichts Erstaunliches. Die stolze Ablehnung jeder Form des Gottesglaubens und die Anerkennung der Realität der Wirklichkeit in der Samkhya-Lehre mußte einer aus Brahmanen und ritterlichen Laien zusammengesetzten vornehmen Intellektuellenschicht, wie sie die Zeit vor der Großkönigstumsentwicklung kannte, leichter zusagen als einer reinen Priesterkaste, zumal wenn diese unter dem Schutz patrimonialer Großkönige stand. Für sie war die Existenz und der mystische Zutritt zur göttlichen Macht von zentralem Interesse. Und sie vermochte ihre Lehre auch leichter in Einklang mit den Voraussetzungen der vedischen Literatur zu bringen, — wie dies ja der Name (Vedanta = Ende, Ab-

---

[1]) Das älteste erhaltene Werk der Schule, das Samkhya-Karika des Isvarakrishna, hat Bechanarama Tripathi in den Benares Sanskrit Series (Nr. 9), Benares 1883) übersetzt deutsch bei Deussen, Gesch. d. Philos. I, 3. Die Aphorismen (angeblich) des Kapila sind ins Englische übersetzt von Beal.

[2]) Offiziell wird als Gründer der Schule »Vyasa« (= der Schaffer der Disposition) genannt, ein Sammelname, der auch für den Redakteur der Mahabharata und den Sammler der Veden angegeben wird.

schluß des Veda) auch als Ziel erkennen läßt. Der Versuchung, die in ihrer Art sehr großartigen Konzeptionen des Vedanta hier näher zu analysieren, muß widerstanden werden, da für unsern Zusammenhang nur die allgemeinsten Grundlagen von Bedeutung sind. Gewarnt werden muß vor der Vorstellung: daß diese Lehren nur rationale Umschreibungen einer »pessimistischen«, »weltverachtenden« Gefühlslage seien. Derartiges findet sich, wie bei den Hellenen, so auch in der altbrahmanischen und schon der altvedischen Literatur. Aber als wirkliche grundlegende Gefühlslage erst in späten Upanischaden [1]. Die großen indischen Lehrsysteme waren vielmehr rationale Konzeptionen stolzer und in ihrer Art konsequenter Denker. Und der mystische Charakter des Heilsguts, welcher ihre Lehren allerdings stark bestimmte, war die Folge der inneren Lage einer dem Leben als Denker über seinen Sinn, nicht als praktisch handelnd an seinen Aufgaben beteiligt, gegenübergestellten Intellektuellenschicht. Die Gefühls- und Empfindungslage und das »Weltgefühl« war mindestens zum Teil erst Folge, teils des rational erschlossenen Weltbildes, teils aber der durch Kontemplation erstrebten Heilszuständlichkeit. Wenn in einer der Upanischaden [2] als die drei Kardinaltugenden der Inder: Selbstbezähmung, Freigebigkeit und »Mitleid« bezeichnet werden, so ist die an zweiter Stelle genannte ritterlichen, die erste brahmanisch-ständischen Ursprungs, das »Mitleid« aber offenbar das Produkt der bei der apathischen mystischen Ekstase typisch sich einstellenden liebesakosmistischen Euphorie, welche später im Buddhismus zu universeller ethischer Bedeutung gelangte.

Unter den offiziellen sechs orthodoxen Veda-Schulen [3] waren Samkhya und Vedanta so sehr die vornehmsten, daß die Metaphysik der übrigen hier ganz beiseite bleiben kann. Auch die Lehre der beiden großen Schulen geht uns ja nur insoweit

---

[1]) Maitrayana Upan. I, 2—4 ff. pflegt dafür angeführt zu werden.

[2]) Brihadaranyaka Up., V, 2, eine Stelle, auf welche Winternitz. Gesch. der indischen Literatur, aufmerksam macht, der sich dabei auch über den Mangel ethischen Gehaltes der Upanischaden und ihren Grund ausspricht.

[3]) In der üblichen Aufzählung: Jaiminis Mimamsa, Kapilas Samkhya, »Vyasas« Vedanta, Gotamas Nyaya, Kanadas Vaiçeshika, Patañjalis Yoga. Das Vedanta wird dem alten Mimamsa, dem die Veden ritualistisch auslegenden »Purva (frühen) Mimamsa« auch gegenübergestellt als »Uttara (späteres) Mimamsa« (Mimamsa bedeutet schulmäßige Forschung schlechthin). Denn als schlechthin im höchsten Sinn klassisch galten nur die beiden Mimamsa (Purva Mimamsa und Vedanta).

etwas an, als sie die praktische Ethik in einer für unsern Zusammenhang wichtigen Art bestimmte.

Die »Orthodoxie« aller sechs Schulen äußerte sich darin, daß sie die Autorität der Veden, das heißt — wie früher dargelegt — insbesondere die Verbindlichkeit der in der brahmanischen Literatur entwickelten Ritualpflichten nicht bestritten und die Stellung der Brahmanen nicht anfochten.

Die orthodoxen Philosophenschulen [1]) haben stets die Pluralität der Heilswege (marga) anerkannt. Rituelle Werke, Askese, Wissen waren die drei von Anfang an als klassisch anerkannten von ihnen. Nur die beiden letzten aber führten über die Karman-Verkettung hinaus. Und zwar vor allem: das Wissen. Dies Wissen war Gnosis, »Erleuchtung«, für welche die Ausdrücke Bodhi und Buddha gelegentlich vorkommen. Seine magische Bedeutung (namentlich bei den Yogins) lernten wir schon kennen. Seine soteriologische Bedeutung lag darin, daß es die unheilvolle Verknüpfung des Geistes mit der Materie, die »Materialisation« (Upadhi) des Ich, aufzuheben vermochte. Den Zustand völliger Beseitigung aller »materialen Unterlage« (Upadhi) bezeichnete man später als Nirvana [2]): ein Habitus, der dann eintritt, wenn alle Verknüpfung mit der Welt gebrochen ist. In der außerbuddhistischen Vorstellung wird es nicht, wie im alten Buddhismus, mit völligem »Verwehen« der Individualität gleichgesetzt, sondern mit dem Ende des Leidens durch Unrast: es ist nicht ein Verlöschen der Flamme, sondern ein stetiges, rauchloses und nicht flackerndes Brennen, wie es eintritt, wenn aller Wind sich gelegt hat [3]).

Das Nirvana und die ähnlichen durch andere Worte bezeichneten Seligkeitszustände sind nicht notwendig jenseitige in dem Sinn, daß sie erst nach dem Tode des Erlösten eintreten [4]).

---

[1]) Im Gegensatz zum Loka Yata, der als heterodox angesehenen Schule der »Materialisten«, welche Charvaka (etwa im 3. Jahrh. v. Chr.) begründete. Sie lehnte alle Metaphysik und deshalb die Autorität der Veden ab. Vgl. über sie Hertel, Das Peñchatantra (1914) und Hilltbrandt, Zur Kenntnis der indischen Materialisten (Festschrift für Kühn, 1916).

[2]) Dazu Oldenberg a. a. O.

[3]) So z. B. im Mahabharata (VI, 30, 49). Das Bhagavadgita kennt den Zustand in diesem Sinn.

[4]) Ganz naturgemäß mußte eine Metaphysik, welche das Nichthandeln und Nichtfühlen als Hauptmerkmal der Befreiung vom Irdischen ansah, an den traumlosen Schlaf als die diesem Zustand nächststehende Verfassung anknüpfen. Aller Animismus behandelt den Schlaf als ein Fortwandern der Seele und die Upanischaden behandeln denn auch mehrfach den traumlosen Schlaf und Ekstase

Ganz im Gegenteil werden sie gerade für das Diesseits, als Resultate der Gnosis, erstrebt. Dem klassischen Sramana verlieh die vollendete Erreichung der Gnosis vor allem eine überaus wichtige Qualität: die hinduistische »certitudo salutis«. Der hinduistischen Metaphysik entsprechend bedeutete dies zweierlei: Einmal den schon gegenwärtigen Genuß der Seligkeit. Vor allem das Vedanta legte auf diese überirdische Wonne des mit dem Brahman Vereinigten das entscheidende Gewicht [1]). Dann aber: die schon diesseitige Befreiung von der Karman-Verkettung. Der durch vollkommenes Wissen erlöste »jivanmukti« [2]) war dem ethischen Vergeltungsmechanismus entronnen: »an ihm haftet keine Tat«. Das bedeutete, daß er im hinduistischen Sinn »sündlos« war. »Ihn quält die Frage nicht mehr: was habe ich für Gutes, was für Uebles getan?« Es ist daraus geradezu die für die Mystik charakteristische anomistische Konsequenz gezogen worden: daß das Ritual ihn nicht mehr binde, er über ihm stehe und daß er tun könne was immer [3]), ohne seine Seligkeit zu gefährden. Namentlich den metaphysischen Gedankengängen der Samkhya-Schule mußte diese Konsequenz naheliegen, die aber auch von den Vedantisten (z. B. im Taittireya-Upanischad) gezogen wurde [4]). Diese Folgerungen scheinen nun freilich keineswegs restlos anerkannt worden zu sein. Und ganz begreiflicherweise: die Entwertung, welche das Ritual dadurch erfuhr, war eine zu grundstürzende. Aber jene Vorstellungen dürften bei der Entstehung der heterodoxen, ritualfeindlichen, Erlösungsreligionen eine überaus wichtige Rolle gespielt haben, wie ja jede Mystik, als Selbsterlösung, wegen eben dieser anomistischen Konsequenzen, den Priesterschaften unvermeidlich gefährlich

---

in dieser Hinsicht als gleichwertig (Stellen bei Gough, Philosophy of the Upanishades p. 36).

[1]) Vgl. z. B. Maitr. Brahm. Up. VI, 34, 9. Das Glück der Seele, welche in dieser Meditation reingewaschen ist von aller Unreinheit und in dem Selbst aufgegangen ist, ist unbeschreibbar. Das. 10: »Wasser ist Wasser, Feuer ist Feuer, Aether ist Aether, — man kann nichts Einzelnes darin unterscheiden; so auch bei dem, der im Selbst aufgegangen ist.« Im Epos wiegt nicht in gleichem Maß die Schilderung des Brahman als eines seligen Gefühlshabitus vor, sondern es erscheint mehr als ein intellektuelles Leuchten, etwa wie die Quelle von Platons Gnosis in der Politeia. Sonst wird es auch einfach dem Tiefschlaf verglichen.

[2]) Der Ausdruck selbst gehört erst der neueren Sprache an, die Sache ist alt.

[3]) Selbst Vater- und Muttermord. Nur werde er, heißt es, dergleichen zu begehen eben ganz außerstande sein.

[4]) Vgl. dazu Gough, Philosophy of the Upanishades, p. 66 ff.

zu werden pflegt. Tatsächlich fühlten sich die Sramana als die »Wissenden« den Brahmanen als bloßen Ritualtechnikern überlegen, zumal das Prestige ihrer persönlichen, sichtbaren Heiligkeit bei den Laien das weitaus größere war. Dies Spannungsverhältnis innerhalb des brahmanischen und brahmanisch beeinflußten Intellektuellentums lag eben ganz ebenso in der Natur der Sache, wie die Spannung zwischen Weltpriestern, ordinierten Mönchen der anerkannten Orden und Laien-Asketen im Occident.

Dagegen war die Stellung des religiösen Virtuosentums innerhalb des Hinduismus trotz mancher Aehnlichkeit eine etwas andere als sie innerhalb des katholischen Christentums es war, nachdem das Christentum endgültig den Charakter der kirchlichen Gnadenanstalt angenommen hatte. Zwar findet sich der, logisch gewertet, gegenüber dem Karman-Determinismus unkonsequente Gedanke der opera supererogatoria auch im Hinduismus. Aber zum mindesten fehlt das Anstaltsorgan, welches aus dem Thesaurus dieser Leistungen hätte Gnaden spenden können. Und in aller Regel blieb daher an Stelle jener Konzeption vielmehr die alte einfache unmittelbare Hagiolatrie bestehen: Die Verehrung und Beschenkung des Sramana war ein rituell gutes Werk, welches Verdienst erwarb. Der große Asket wurde Directeur de l'âme (Guru, Gosain). Eine feste Beziehung zu einem Kirchenoberhaupt aber fehlte. Und wenigstens als Grundsatz blieb bestehen: daß der Einzelne ausschließlich durch eigene Leistungen, nicht durch Anstaltsgnade ex opere operato, das Heil erwerben könne, so daß der Sramana für Dritte nur entweder magisch oder exemplarisch heilsbedeutsam wurde. Entsprechend den organisch abgestuften Heilsständen: der Erlösten (jivanmukta), der die Erlösung durch Askese oder Kontemplation außerweltlich Erstrebenden, der rituell korrekten vedisch gebildeten Brahmanen und weiterhin der einfachen Laienstände, wurde naturgemäß versucht, auch die Stufen der außerweltlichen soteriologischen karmanfreien Heilssuche und die innerweltliche Karman-Ethik zueinander in ein organisches Stufenverhältnis zu bringen. In der Samkhya-Soteriologie beispielsweise galten stufenweise, von unten nach oben, als Mittel der Vollkommenheit: 1. Freigebigkeit — entsprechend der alten vedischen Tugend, — 2. Verkehr mit weisen Freunden, — 3. eigenes Studium, — 4. Unterweisung anderer. — endlich 5. Meditation (ûha. Vernunft-

überlegung). Wer wirklich nach dem höchsten Ziel strebt, soll unbedingt Ataraxie (virâga) erstreben. Denn Begierde und Kummer machen der Belehrung unzugänglich. Er soll daher den Besitz aufgeben, vor allem aber sich der Gesellschaft mit Menschen entziehen, außer mit solchen, die im Besitz der Erkenntnis sind. Die Erfahrung aller Virtuosenreligiosität über die ungleiche religiöse Qualifikation der Menschen fehlte natürlich schon dem alten Hinduismus nicht. Nach der Samkhya-Lehre ist sie in den Dispositionen des Denkorgans (welches zur prakriti gehört) begründet: aviveka, die »Nicht-Unterscheidung«, ist das je nach Veranlagung verschieden starke Hemmnis der All-Erkenntnis. Indessen durch Konzentration, für welche später die Mittel des Yoga rezipiert wurden, kann man seiner Herr werden. Soziale Leistungen irgend welcher Art waren dagegen nach reiner Samkhya-Lehre für das Heil wertlos. Sogar die Anerkennung: daß die Erfüllung ritueller Pflichten positiven Heilswert auch für das Erlösungsstreben habe, scheint von dieser Lehre — ihrer Beeinflussung durch das Laiendenken entsprechend — erst spät rezipiert zu sein.

Die Vedanta-Lehre hat dagegen Riten und »Werke«, d. h. die traditionellen sozialen Pflichten stets als wertvoll auch für das Streben nach Erlösung geschätzt. An Stelle des alten der Unverbrüchlichkeit des Rituals entnommenen Begriffs des »Rita«, der kosmischen Ordnung, welche zugleich Realgrund alles Seins war und also dem chinesischen Tao-Begriff nahe stand, trat in der klassischen und späteren Literatur der Begriff des »Dharma«, des für den Einzelnen verbindlichen »Pfades« des sozial-ethischen Verhaltens, der »Pflicht«, in den Vordergrund, der aber nun seinerseits Neigung zeigte, zugleich »kosmische Ordnung« zu bedeuten. Die Wendung war durch die zunehmende Notwendigkeit, die innerweltlichen, vor allem rituellen, Pflichten der Laien priesterlich zu reglementieren, gegeben. Auch im Vedanta war aber die Anerkennung der Bedeutung der äußern Pflichten nur so gemeint: daß die korrekte Erfüllung der rituellen, vor allem der Opferpflichten auch die Erlangung des rechten Wissens indirekt ermögliche, nicht: daß sie selbst ein Weg zur Erlösung sei. Nach dem klassischen Vedanta sind sie in jenem indirekten Sinn freilich auch dafür ganz unentbehrlich. Nur wer das Wissen und damit die Seligkeit bereits voll erlangt hatte, dem nutzten nunmehr, auch nach dem Vedanta, die Riten nichts mehr.

Wenn so Alltagspflichten und Heilsweg in ein für die brahmanische Auffassung leidlich befriedigendes organisches Stufenverhältnis zueinander gebracht waren, so konnte doch diese Lösung den Bedürfnissen der gebildeten Laienschaft keineswegs genügen. Vor allem nicht: der Ritterschaft. Wenn der Brahmane die Meditation neben seinem rituellen Alltagsberuf, als dessen sinnvolle Steigerung ins Außeralltägliche oder als esoterische Ergänzung betreiben und, vor allem, damit innerlich vereinbar finden konnte, so doch nicht der Krieger. Dessen ständisches Dharma war mit jeder Art von Weltflucht unvereinbar. Er konnte aber nicht gesonnen sein, sich um deswillen als schlechthin religiös minderwertig behandeln zu lassen. Dieses Spannungsverhältnis zwischen Alltags-Dharma und religiösem Heilsstreben hat teils zur Entstehung jener heterodoxen Erlösungsreligionen beigetragen, von welchen später zu reden sein wird, teils aber zu einer weiteren Entwicklung der Soteriologie innerhalb der Orthodoxie. Von dieser ist schon jetzt zu sprechen. Einerseits deshalb, weil ihre Anfänge sicherlich bis in die Zeit vor der Entstehung jener Heterodoxien hinaufreichen [1]) oder neben ihnen hergehen. Andererseits aber weil sie noch charakteristische Züge der alten Intellektuellensoteriologie an sich trägt, freilich — in der uns allein überlieferten Form — schon mit Ansätzen der späteren Heilandsreligiosität verbunden. Ihr klassischer literarischer Ort ist freilich erst das (in endgültiger Redaktion etwa aus dem 6. Jahrhundert nach Christus stammende) Mahabharatha und insbesondere eine jener dialogischen philosophischen Einschiebungen, an welchen dieses von Priesterhänden zu einem Kompendium der Ethik umgestaltete Werk so überaus reich ist. Sie sind aber offenbar, wenigstens zum Teil, priesterlich umgearbeitete und angepaßte Reminiszenzen und Niederschläge jener Diskussionen, welche in der hochgebildeten Kschatriya-Gesellschaft der Kleinfürstenzeit über das Problem der Theodizee stattgefunden haben [2]). Wir finden in ihnen einerseits Reste des jedem Kriegsheldentum naheliegenden Glaubens an ein »Verhängnis« und an ein wahlloses Spiel des Schicksals mit dem Menschen [3]), welches nur schwer

[1]) Buddhistische Einflüsse finden sich im Epos erst in ganz späten Partien.

[2]) Gerade ein Teil der entscheidenden Züge des Bhagavadgita muß der alten Ritterzeit entstammen, vor allem die »Schicksals-Ethik« des Rittertums.

[3]) Namentlich kämpft mit der Vorstellung, daß die Sünde doch letztlich im Menschen selbst liege, die andre, daß die Sünde, eine unvermeidliche Frucht der Taten abgelebter Zeiten, wie ein Fatum über dem Menschen schwebe, der

mit der Karman-Lehre vereinbar ist. Ferner, namentlich in den Unterredungen König Yudhischthiras mit seinen Helden und mit der Draupadi, Erörterungen über die »Gerechtigkeit« des individuellen Heldenschicksals und über das »Recht« des Krieges. Viele von ihnen zeigen, daß die rein eigengesetzliche (»macchiavellistische«) Auffassung des Fürsten-Dharma erst eine Folgeerscheinung teils der politischen Verhältnisse der späteren Signorie-Epoche, teils der konsequenten brahmanischen Rationalisierung war. Ausführlich und etwa in der Art des Buchs Hiob erörtert im Epos in seinem unverschuldeten Unglücke König Yudhischthira [1]) mit seiner Gemahlin das göttliche Weltregiment. Die Frau kommt zu dem Ergebnis: daß der große Gott mit den Menschen nur spiele nach seiner Laune. Und eine wirkliche Lösung wird hier so wenig wie bei Hiob gefunden: man solle derartiges nicht sagen, denn durch die göttliche Gnade erhalten die Guten Unsterblichkeit und — vor allem — ohne diesen Glauben würde sich das Volk nicht tugendhaft verhalten. Das klingt wesentlich anders, als die Philosophie der Upanischaden, die von einem solchen Weltregiment eines persönlichen Gottes nichts weiß. Es ist Uebernahme des alten Göttervaters der Brahmanas, der über den unethischen, vedischen Göttern steht, und diese Uebernahme ist teilsweise bedingt durch die in der Zeit der Endredaktion des Epos schon wieder aufgelebte Sektenreligiosität mit ihren persönlichen Göttern. Der persönlich gedachte Brahma ist dabei mit Prajapati identifiziert. Die vedischen Götter sind alle da. Aber sie sind machtlos. Der Held fürchtet sie nicht. Sie können ihm nicht einmal helfen, nur die Stirn kühlen und ihn bewundern. Er selbst ist — z. B. Arjuna — Göttersohn. Aber ihn kümmert auch der Vatergott wenig. Er ist von der Bedeutung des »Verhängnisses« überzeugt, auch wo er äußerlich sich zu der Philosophie der Brahmanen bekennt [2]). Das alte Walhall, der Kriegerhimmel des Indra, ist, scheint es, sein eigentliches Ziel und daher der Tod auf dem Felde der Ehre, der es ihm — hier wie überall — verschafft. Das ist, wird wenigstens an einer Stelle gesagt, besser als Askese und das Land, welches durch sie erreichbar ist. Tugend, Gewinn und Genuß sucht der Mann, und Handeln ist

Mensch nur das Werkzeug sei, durch welches entweder ein dunkles Verhängnis oder — korrekt — die Verkettung von Karman sich vollstrecke. (Mahabh. XII, 22, 11 ff. zu vgl. mit 59, 13 ff., ferner IV, 5 und andere Stellen.)

[1]) III, 29, 38 ff. Gerade dies ist ein als alt geltender Bestandteil des Epos.

[2]) So E. W. Hopkins, Rel. of India p. 417.

dafür ein, daß er vielmehr der vergottete Stifter der Bhagavata-Religion gewesen sei [1]). Der Nichtfachmann kann das nicht entscheiden. Zwingende Gründe aber gegen die einfachste Annahme: daß die Gestalt der alten epischen Ueberlieferung entnommen und von einem Teil der Kschatriya als Standesheros verehrt worden sei, scheinen nicht eigentlich vorzuliegen. — Die Heilslehre des Bhagavadgita nun ist in ihren für uns wesentlichen Zügen die folgende:

Auf Arjunas Bedenken dagegen, nahe Verwandte in der Schlacht zu bekämpfen, antwortet Krischna, genau angesehen, mit mehreren, untereinander heterogenen Argumenten. Einmal [2]): der Tod dieser Feinde sei ohnedies beschlossen und würde auch ohne Arjunas Zutun erfolgen, also: mit dem Verhängnis. Dann [3]): Arjunas Kschatriya-Natur würde ihn auch ohne sein Wollen in den Kampf treiben; er habe darüber gar keine Gewalt. Hier wird die ethische Determiniertheit des Kasten-Dharma zur Kausalität umgedeutet, — eine Konsequenz, welche sonst auch im Samkhya, dem sie als Folgerung aus der rein materiell-mechanischen Natur aller Komponenten des Handelns nahe lag, nicht gezogen zu werden pflegt. Ferner — und dies ist das theoretische Hauptargument: — was nicht da sei, könne man auch nicht wirklich bekämpfen. Das klingt nach der Vedanta-Illusion. Allein es wird, dem Samkhya gemäß, dahin interpretiert: daß nur der erkennende Geist »sei«, alles Handeln und Kämpfen aber nur an der Materie hafte. Da der Geist zum Zweck der Erlösung ja aus der Verstricktheit in die Händel der Materie befreit werden soll, scheint das Argument schwächer, als es vom Standpunkt der Samkhya-Lehre aus war. Denn darnach ist eben das unterscheidende »Wissen« das, worauf es ankommt. Ist der passiv das Leben erleidende Geist einmal darüber zur endgültigen

---

[1]) Kennedy, J. R. A. S. 1908 p. 506 vertritt diese Ansicht noch jetzt. Ebenso Grierson, Ind. Ant. 37, 1908, der ihn Krischna Vasudeva nennt, und annimmt, daß der alte Bhagavata-Gott Vasudeva erst später mit Vischnu identifiziert worden sei. — Macnicol, J. R. A. S. 1913 p. 145, nimmt an. daß Krischna ein alter (gelegentlich in Tiergestalt inkarnierter) Vegetationsgott gewesen sei und daher Pflanzen- statt Tieropfer erhalten habe (Ursprung des Ahimsa ?). Er verweist auf die späteren Krischna-Pantomimen, bei welchen Krischna und Gefolge, rot angestrichen (Sommer) gegen den weißen Dämon (den Winter) kämpften (entsprechend dem Kampf von »Xanthos« und »Malanthos« in Griechenland). Die Sekte der Bhagavata-Verehrer gilt als im 4. vorchristl. Jahrhundert bezeugt, ihre Entstehung verlegt Garbe a. a. O. einige Jahrhunderte vor Buddha.

[2]) XI, 32, 33.

[3]) XVIII, 59.

Klarheit gekommen, daß nicht er handelt, sondern daß er nur das Handeln der Materie erleidet, so ist er in dessen Verdienst und Schuld, in den Karman-Mechanismus, nicht mehr verstrickt. Er wird, wie der klassische Yogin, zum Zuschauer seines eigenen Handelns und aller seelischen Vorgänge in seinem eigenen Bewußtsein und dadurch frei von der Welt [1]). Es bleibt aber die Frage: warum denn Arjuna unter diesem Umständen überhaupt kämpfen solle. Das folgt zwar, korrekt hinduistisch, rein positiv aus dem Kasten-Dharma des Kriegers, auf welches ihn Krischna verweist [2]). Dem Krieger ist Kampf — in einer für die epische Zeit noch charakteristischen Wendung sagt Krischna: »gerechter« Krieg — gut: ihn zu meiden bringt Schande; wer im Kampfe fällt, kommt in den Himmel, wer darin siegt, beherrscht die Erde; beides müsse, meint Krischna, dem Krieger gleich gelten. Allein das konnte nicht die letzte Meinung sein. Denn es fragte sich ja gerade, ob und in welchem Sinn das Handeln nach dem Kasten-Dharma, also: eine Tat der Materie, nicht des Erlösung suchenden Geistes, Heilswert haben konnte. In der Antwort darauf erst liegt die religiöse Originalität der Konzeption, welche das Bhagavadgita wiedergibt. Uns ist das Minimisieren der Verflechtung in die Welt, das religiöse »Incognito« des Mystikers bereits begegnet, welches die Folge der ihm eigenen Art von Heilsbesitz ist. Der alte Christ hat seine Güter und Frauen, »als hätte er sie nicht«. Im Bhagavadgita nimmt dies die besondere Färbung an: daß sich der wissende Mensch gerade im Handeln, richtiger: gegen sein eigenes Handeln in der Welt, bewährt, indem er das Gebotene — das ist immer: das durch die Kastenpflichten Gebotene — zwar vollzieht, aber innerlich gänzlich unbeteiligt daran bleibt: handelt, als handelte er nicht. Das ist beim Handeln vor allem dadurch bedingt, daß man es ohne alles und jedes Schielen nach dem Erfolge, ohne Begierde nach seinen Früchten, vollzieht. Denn diese Begierde würde ja Verstrickung in die Welt und also Entstehung von Karman bewirken. Wie der alte Christ »recht tut und den Erfolg Gott anheimstellt«, so tut der Bhagavata-Verehrer das »notwendige Werk«, [3]) — wir würden sagen: »die For-

[1]) XIII, 23: Wer den Geist und die Materie kennt, der wird nicht wiedergeboren, wie auch immer er gelebt habe.

[2]) II, 31 ff.

[3]) Gemeint ist mit diesem Ausdruck Krischnas, wie XVIII, 48 zeigt, die »angeborene«, also die durch Kasten-Dharma zugewiesene Obliegenheit, welche mit der vom göttlichen Schicksal bestimmten identisch ist. (Vgl. III, 8. XVIII, 7, 9, 23.)

derung des Tages« —, die »von der Natur bestimmte Obliegenheit«. Und zwar, — entsprechend der Exklusivität der Kastenpflichten [1]), — nur diese und keine andere [2]), ohne alle Bekümmertheit um die Folgen und vor allem: um den Erfolg für ihn selbst. Den Werken kann man nicht entsagen, solange man einen Körper (mit Einschluß der von der Samkhya-Lehre materiell gefaßten »geistigen« Funktionen) hat, wohl aber ihren Früchten [3]). Auch Askese und Opfer sind nur bei innerem Verzicht auf ihre Früchte, also nur dann, wenn man sie »um ihrer selbst willen« (wie wir sagen würden) vollzieht, nützlich für die Erlösung [4]). Wer beim Handeln den Hang zu den Früchten der Welt fahren läßt, »läd durch sein Handeln keine Schuld auf sich, weil er seine Handlung nur um des Körpers willen tut und zufrieden ist mit dem, was sich von selbst bietet« [5]). Ein solches Handeln bleibt Karman-frei. — Es ist verständlich, daß auch das Vedanta diese Lehren der Sache nach zu legitimieren in der Lage war. Von seinem Standpunkt aus ist das Handeln in der Welt des scheinbar Wirklichen ein Weben an den Truggeweben des Maya-Schleiers, hinter welchem sich das göttliche All-Eine verbirgt. Wer den Schleier gelüftet hat und sich mit dem All-Einen eins weiß, der kann an diesem illusionären Handeln ohne allen Schaden an seinem Heil weiter illusionär teilnehmen; das Wissen macht ihn dagegen gefeit, dadurch in Karman verstrickt zu werden, und die Ritualpflichten ergeben die Regeln, durch deren Innehaltung man sich gegen die Gefahr gottwidrigen Handelns schützen kann.

Wenn so diese Weltindifferenz gerade des innerweltlichen Handelns in gewissem Sinn die Krönung der klassischen indischen Intellektuellenethik bietet, so zeigt sich in dem Gedichte selbst der Kampf, unter welchem sie allmählich ihre endgültige Gestalt annahm. Zunächst gegen das altritualistische Brahmanentum:

---

[1]) Die Kastenpflichten bestehen in vollem Umfange. Kastenmischung z. B. führt (nach I, 41) zur Hölle, und zwar auch für alle Ahnen, da kein ebenbürtiger, also zur Verrichtung des Totenopfers qualifizierter, Nachkomme da ist.

[2]) XVIII, 47 steht eine jener klassischen, schon früher angezogenen Stellen: »Besser ist selbst die mangelhafte Erfüllung der eigenen Pflicht, als die rechte Ausübung der Pflicht eines anderen. Wer die ihm von der Natur bestimmte Obliegenheit erfüllt, gerät nicht in Verschuldung.« Der zweite Satz ist die bhagavatistische Wendung jenes ethischen Grunddogmas des Hinduismus.

[3]) XVIII, 11.

[4]) XVIII, 5, 6. Andernfalls wirken sie Karman.

[5]) IV, 20, 21.

Die Veda-Lehre ist getragen von Begierde nach Glück, sie betrifft die Gunas, die materielle Welt, nach deren Früchten sie strebt [1]. Weiterhin aber blieb Problem die relative Bedeutung des der Heilslehre entsprechenden, das heißt vom Erfolg absehenden und deshalb Karman-freien Handelns in der Welt gegenüber dem klassischen Erlösungsmittel der Kontemplation: die Stellung der innerweltlichen zur weltflüchtigen Mystik also. Ausübung der Werke sei vorzüglicher als das Aufgeben der Werke, heißt es einmal [2]. Und die Herkunft der Bhagavata-Religiosität aus der Kschatriya-Ethik macht es wahrscheinlich, daß diese Rangordnung die ältere ist gegenüber dem definitiven Standpunkt, der gelegentlich umgekehrt die Meditation als Angelegenheit der durch das entsprechende Charisma bevorzugten Heiligen höher stellt, im allgemeinen aber beide Heilswege: das jñanayoga (richtiges Erkennen) und das karmayoya (richtiges Handeln), jedes als dem betreffenden Kasten-Dharma entsprechend, einander gleichordnet. Auch in der vornehmen Laienbildung war eben die Stellung der methodischen Kontemplation als des klassischen Wegs zur Gnosis nicht mehr zu erschüttern. Und die Herkunft aus der vornehmen Intellektuellenschicht verleugnet sich nirgends. So in der absoluten Ablehnung der orgiastischen Ekstase und aller aktiven Askese. Die sinnlose Askese, voll Begier, Leidenschaft und Trotz, ist dem Bhagavadgita dämonischen Charakters [3] und führt ins Verderben. Dagegen ist die intime Beziehung der Bhagavata-Frömmigkeit zum klassischen Yoga ganz offensichtlich, auch dem Samkhya-Dualismus von erkennendem Geist und erkanntem Bewußtseinsinhalt durchaus entsprechend und an zahlreichen Stellen des Gedichts bezeugt. Der Yogin ist mehr als ein Asket und — charakteristisch für die ursprüngliche Stellung zur klassischen brahmanischen Heilslehre — auch mehr als ein Erkennender [4]. Die Yoga-Technik der Atem- und Vorstellungs-Regulierung wird gepriesen [5]. Allgemein hinduistischen Grundsätzen entsprechen die Gebote der Weltindifferenz: der Ablegung von Begierde, Zorn und Habsucht als von den drei Toren zur Hölle [6], die innere Befreiung von der

[1] II, 42.
[2] V, 2.
[3] XVII, 5. Vgl. VI, 16, 17.
[4] VI, 46.
[5] V, 27, 28.
[6] XVI, 21.

Zuneigung zu Haus, Gattin und Kindern [1]), die absolute Ataraxie [2]) als sicheres Merkmal des Erlösten. Im Gegensatz mindestens zu den klassischen Grundsätzen des Yoga und auch unvedantistisch, vielmehr eine schroffe Samkhya-Formel ist der Satz, daß, wer Geist und Materie kenne, nicht wieder geboren werde, »wie immer er auch gelebt habe« [3]). Diese anomistische Konsequenz, welche wir als letzte Folge der Stellung des Erlösten (jivanmukti) im klassischen Hinduismus schon kennen, wurde nun aber in der Bhagavata-Religiosität zu einem Motiv in Beziehung gesetzt, welches uns bisher noch nicht begegnet ist und auch tatsächlich in der klassischen Lehre einen Fremdkörper bildet.

»Gib alle heiligen Werke auf und nimm bei mir allein deine Zuflucht« sagt Krischna gelegentlich [4]). Selbst ein Bösewicht, der ihn, Krischna, richtig liebt, wird selig [5]). Das Sterben mit der Silbe »Om« und in Gedanken an Krischna gibt Sicherheit gegen jenseitiges Verderben [6]). Endlich und namentlich: jene Lehre, daß das innerweltliche Handeln dann nicht heilschädlich, ja positiv heilwirkend sei, wenn es vollzogen werde mit absoluter Weltindifferenz, also mit Bewährung des mystischen Gnadenstandes des geistigen Ich gerade auch gegenüber dem (scheinbar) eigenen, durch Verflechtung in die materielle Welt bedingten äußeren und inneren Tun und Sichverhalten, — diese mit den allgemeinen Voraussetzungen der althinduistischen Erlösungslehre leicht vereinbare Lehre findet sich positiv dahin gewendet: das Handeln in der Welt ist dann und nur dann heilfördernd, wenn es ohne allen Hang am Erfolg und den Früchten ausschließlich auf Krischna bezogen wird, nur um seinetwillen und nur in Gedanken an ihn geschieht. Es ist ein Typus der Glaubens-Religiosität, der da vor uns auftaucht. Denn »Glauben« im typischen religiösem Sinn ist nicht ein Fürwahrhalten von Tatsachen und Lehren: — dieses Fürwahrhalten von Dogmen kann nur Frucht und Symptom des eigentlich religiösen Sinns sein —, sondern die religiöse Hingabe, der unbedingte vertrauensvolle Gehorsam an und die Beziehung des ganzen Lebens auf einen Gott

[1]) XIII, 9.
[2]) XIV, 22.
[3]) XIII, 23.
[4]) XVIII, 66.
[5]) IX, 30.
[6]) XIII, 13.

oder Heiland. Als ein solcher Heiland zeigt sich hier Krischna. Er übt durch Erlösung derer, welche zu ihm allein ihre Zuflucht nehmen, »Gnade« (prasada). Das ist ein Begriff, der dem altklassischen Hinduismus, bis auf vielleicht schwache Spuren in einigen Upanischads, fehlt, schon weil er den überweltlichen persönlichen Gott voraussetzt und, im Grunde, auch eine Durchbrechung der Karman-Kausalität oder doch mindestens des alten Grundsatzes: daß die Seele ihres eigenen Schicksals alleiniger Schmied ist, bedeutet. Nicht der Gedanke der Gnadenspendung an sich ist der hinduistischen Religiosität ursprünglich fremd: der hagiolatrisch angebetete Magier spendete ja Gnaden kraft seines Charisma und die Gnade des überweltlichen persönlichen Gottes oder vergötterten Heros lag mithin als die Transponierung vom Menschlichen ins Göttliche an sich nahe. Wohl aber ist der Gedanke, daß die Erlösung aus der Welt auf diesem Wege zu erlangen sei, eine neue Erscheinung. Dennoch scheint es nicht wohl möglich, die Entstehung dieser Heilands- und Glaubensreligiosität der späteren Zeit, nach Buddha, zuzuschreiben, in welcher sie freilich, wie sich zeigen wird, üppig emporwucherte. Die erste inschriftliche Erwähnung der Bhagavat-Religion scheint [1]) sich allerdings erst im 2. vorchristlichen Jahrhundert zu finden [2]). Das Bhagavadgita ist aber bei näherem Zusehen so einheitlich durchtränkt von diesem Glauben und offenbar nur durch die Ueberzeugung von der Bedeutsamkeit gerade dieses Elements schon in seiner ersten Entstehung verständlich, es gibt sich ferner so sehr als eine esoterische Lehre einer religiösen Virtuosengemeinschaft hoher intellektueller Kultur, daß doch wohl angenommen werden muß: gerade dieses Moment sei der Bhagavata-Religiosität von Anfang an eigentümlich gewesen. Nun ist ja die Unpersönlichkeit des Göttlichen zwar die eigentlich klassische, aber vermutlich selbst in den Intellek-

---

[1]) Nach Bhandakar, Ind. Ant. 41 (1912), S. 13. S. jetzt auch denselben in Bühlers Grundriß Vaishnavism Saivism and minor religious, 1913.

[2]) Es ist da von dem Kult des Bhagavat Samkarshana auch Vasudeva (der typische Name für den Krischna-Gott) die Rede. Kurz nachher findet sich, daß ein Grieche, Heliodor, in Taxila sich einen Bhagavata nennt (J. R. A. S. 1909, S. 1087 ff.). Die drei indischen Kardinaltugenden: dama (Selbstzucht), tyaya (Freigebigkeit), apranada (Bescheidenheit) werden von dem halbgriechischen Konvertiten auf einer Ehreninschrift für Vasudeva angenommen. (Z. D. M. G. 63, S. 587.) — Vorderasiatisch-iranische Einflüsse wären auch bei weit früherer Entstehung der Religiosität nicht ausgeschlossen, aber ihre Annahme ist nicht nötig.

tuellenschichten, selbst den brahmanischen, niemals ganz konsequent alleinherrschende gewesen. Am wenigsten wohl in den Laienkreisen und besonders in dem in der Entstehungszeit des Buddhismus schon stark entwickelten vornehmen, aber unmilitärischen Stadtbürgertum. Das Mahabharata als Ganzes ist eben in seinen alten Bestandteilen eine eigentümliche Mischung von Zügen alter stolzer humanistisch intellektualisierter Ritterethik: — »dies heilige Geheimnis verkünde ich euch: nichts ist edler als Menschentum«, sagt das Epos [1], — mit dem bürgerlichen Anlehnungsbedürfnis an die Gnade eines die Menschengeschicke nach seinem Willen lenkenden Gottes und mit priesterlich-mystischer Weltindifferenz. In der unzweifelhaft der rationalen Intellektuellenreligiosität angehörigen, in ihrer konsequenten Form »atheistischen« Samhkya-Lehre scheint gelegentlich Vischnu als persönlicher Gott eine etwas unklare Rolle zu spielen. Das Yoga hielt stets, aus uns bekannten Gründen, am persönlichen Gott fest. Von den großen persönlichen Gottheiten des späteren Hinduismus ist jedenfalls außer Vischnu auch Çiva keine Neuschöpfung. Er war nur von dem altvedischen Brahmanentum literarisch, wegen des orgiastischen Charakters der alten Çiva-Kulte, totgeschwiegen. Während später und bis heute gerade die orthodoxesten vornehmen brahmanischen Sekten çivaitisch waren und sind, — nur eben unter Ausmerzung der orgiastischen Elemente aus dem Kult. Daß man zu einem Heiland als zu einer Inkarnation des Göttlichen »seine Zuflucht nimmt«, war ein Begriff, der wenigstens der heterodoxen Intellektuellen-Soteriologie, vor allem der buddhistischen, von Anfang an geläufig und schwerlich von ihr zuerst erfunden war. Schon weil, wie gesagt, die Stellung des magischen Guru von jeher gerade diesen unbedingt autoritären persönlichen Charakter trug. Was der alten klassischen Bhagavata-Religiosität zunächst noch fehlte oder jedenfalls — wenn es in ihr schon existierte — von der vornehmen Literatenschicht nicht rezipiert wurde, war die brünstige Heilandsminne der späteren Krischna-Religiosität. Aehnlich wie etwa die lutherische Orthodoxie die psychologisch gleichartige pietistische Christus-Liebe (Zinzendorf) als unklassische Neuerung ablehnte.

Ihren Charakter als einer Intellektuellen-Religiosität be-

[1]) Hopkins hat diese Stelle zum Motto seines hier oft zitierten Werkes (Rel. of India) gewählt.

währte die Bhagavata-Religiosität auch darin, daß sie die Gnosis und also den Heilsaristokratismus des Wissens zunächst unbedingt beibehielt. Nur der Wissende hat das Heil. Ja sie führte diese Konzeption erst in ihre letzten Konsequenzen durch, indem sie die Heilswege »organisch-ständisch« relativierte. Alle aufrichtig und mit ganzem Herzen beschrittenen Heilswege führen auch zum Ziel. Zu demjenigen nämlich, welches der Heilssucher erstrebt. Die Unwissenden, »die am Werke hängen«, das heißt: die von dem Streben nach den Früchten des Handelns nicht loskommen: zur Weltindifferenz nicht gelangen, soll man dabei lassen. Der Weise zwar handelt in weltindifferenter Erhebung (Yoga), aber er heißt die Werke jener Unwissenden »gut« [1]. Ganz ebenso wie der chinesische Mystiker die Masse bei ihren materiellen Genüssen beläßt und selbst nach dem Tao strebt. Und aus den gleichen Gründen: infolge der jedem religiösen Virtuosen selbstverständlichen Einsicht in die Unterschiede der charismatischen Qualifikation. Die Veda-Kenner, die Soma trinken (die ritualistischen Brahmanen) kommen in den Himmel Indras [2]) mit seinen zeitlich endlichen Freuden. Krischna zu erschauen ist freilich weder durch vedisches Wissen, noch durch asketische Bußübung möglich. Und direkt, durch das Streben der Vereinigung mit dem Brahman, zu Krischna zu gelangen — wie die Vedantisten wollen — ist sehr schwer [3]. Die Erlangung jenes endlichen Heils, welches den aufrichtigen Verehrern der Götter winkt, hat Krischna denen verliehen, welche, verlockt durch Begierde, — das heißt: durch Haften an der Schönheit der Welt — nicht imstande sind, ihm selbst so zu nahen [4].

Das Entscheidende für die Erlösung selbst ist die »Beständigkeit« im Gnadenstande. »Unwandelbar« (aviyabhicârin) zu sein, die certitudo salutis zu haben, ist das, worauf alles ankommt: dann wird man auch in der Todesstunde Krischnas gedenken und zu ihm kommen. Und diese Gnade verleiht er denen, welche richtig, d. h. nach dem Dharma, handeln ohne Rücksicht auf den Erfolg und ohne persönliches Interesse an ihrem Tun. Man darf, occidental ausgedrückt, dem eigenen Handeln gegenüber nur die Fichtesche »kalte Billigung« seiner Richtig-

1) III, 26.
2) IX, 30.
3) XII, 3.
4) VII, 21, 23.

keit, am Dharma gemessen, haben. Dann ist man wahrhaft weltindifferent, also weltentronnen und dadurch karmanfrei.

Das jedem Occidentalen Auffallende an dem Heiland Krischna und das, was ihm von den späteren, durchweg von der Sektentheologie als sündlos hingestellten Heilanden scheidet, ist seine ganz unbezweifelbare und auch unbezweifelte Untugendhaftigkeit. Die allerärgsten und unritterlichsten Verstöße gegen Treu und Glauben gibt er im Mahabharata seinem Schützling ein. Darin zeigt sich wohl zunächst das relativ hohe Alter und die episch-heroische, nicht astrale (sonnengöttliche) Herkunft dieser Figur, deren vom alten Heldenepos geprägte Züge nun einmal nicht fortretouchiert werden konnten. Die Heilslehre fand sich mit der Tatsache dadurch ab, daß sie einerseits die Worte, nicht die Taten, für das allein Wesentliche erklärte, andererseits die Weltindifferenz auch darauf bezog: das nun einmal vom Schicksal (in der orthodoxen Vorstellung: letztlich durch Karman) unerforschlich Bestimmte geschieht und es gilt, wenigstens für einen Gott, gleich, auf welchem Wege.

Offensichtlich ist die innerweltliche Ethik des Bhagavadgita »organisch« in einem wohl kaum noch zu überbietenden Sinn: die indische »Toleranz« ruht auf dieser absoluten Relativierung aller ethischen und soteriologischen Gebote. Sie sind organisch relativiert nicht nur nach der Kastenzugehörigkeit, sondern auch nach dem Heilsziel, welches der Einzelne erstrebt. Und es handelt sich nicht nur um negative Toleranz, sondern: 1. um positive — nur: relative und abgestufte — Schätzung der entgegengesetztesten Maximen des Handelns, 2. um Anerkennung der ethischen Eigengesetzlichkeit, des gleichmäßigen Eigenwerts der einzelnen Lebensgebiete, welcher daraus folgen mußte, daß sie alle gleichmäßig entwertet waren, sobald es sich um die letzten Probleme der Erlösung handelte. Daß diese Universalität des organischen Relativismus nichts nur Theoretisches, sondern tief in das Gefühlsleben eingedrungen war, lehren die Dokumente, welche der Hinduismus aus der Zeit seiner Herrschaft hinterlassen hat. In der sogen. Kanawsa-Vers-Inschrift des Brahmanen Sivagana [1]) beispielsweise schenkt dieser zwei Dörfer zum Unterhalt einer von ihm gebauten Eremitage. Er hat durch seine Gebetskraft seinem König geholfen, ungezählter Feinde Herr zu werden und sie abzuschlachten: die Erde dampft in

[1]) Ind. Art. XIX, 1890, S. 61 (aus dem 8. Jahrh. nach Chr.).

diesen Versen, wie üblich, von Blut. Dann aber »baute er frommen Sinnes dieses Haus, auf welches seine Augen wendend ein Jeder in der Welt von dem Makel des Kali-Zeitalters befreit wird«. Er tat dies, weil er fand, daß das Leben belastet ist mit jeglicher Art von Leid, mit Alter, Trennung und Tod, und daß diese Art der Verwendung der einzige gute, allen Guten in der Welt bekannte Gebrauch des Reichtums sei. »Er baute es«, heißt es in den folgenden Versen weiter, »in der Jahreszeit, in welcher der Wind den Duft der Açoka-Blüten trägt und die Mango-Schößlinge sprießen. Schwärme schwankender Bienen erfüllen alles rundum und mehr als sonst erzählt das Blitzen aus den Augenwinkeln schöner Frauen von ihrer Liebe. Das Zeichen, das Liebe auf ihren runden Busen prägte, enthüllt sich und ihr Leib sprengt das Mieder, wenn sie, verwirrt, auf Schaukeln sitzen Angesicht in Angesicht mit ihrem Geliebten. Lächelnd schlagen sie hastig ihre halbgeschlossenen Augen nieder und nur das Zucken ihrer Brauen verrät die Freude, die in ihrem Herzen lebt. Die Frauen der Wallfahrer aber sehen das Land leuchten von Mango-Bäumen und hören es tönen vom Summen trunkener Bienen. Und ihnen kommen die Tränen.« Es folgt die Aufzählung der Abgaben für Weihrauch und andere Bedürfnisse der Eremitage und ihre Deckung. Man sieht, hier kommt alles, was das Leben enthält, zu seinem Recht. Die wilde Kriegswut des Helden, dann die Sehnsucht nach Erlösung vom immer neuen Trennungsschmerz, aus dem das Leben sich zusammensetzt, die Stätte der Einsamkeit für die Meditation und wieder die strahlende Schönheit des Frühlings und das Glück der Liebe. Dies alles schließlich hineingetaucht in die resignationsgetränkte wehmütige Traumstimmung, welche der Gedanke des Maya-Schleiers erzeugen mußte, in den ja schließlich alles: diese unwirkliche und vergängliche Schönheit ebenso wie das Grausen des Kampfes der Menschen untereinander, verwoben war. Diese hier in einem offiziellen monumentalen Dokument [1]) niedergelegte Stellung zur Welt durchzieht letztlich auch die charakteristischen Teile der indischen Literatur. Realität und Magie, Handlung, Räsonnement

[1]) Die Inschrift steht damit keineswegs allein. Auch in einer Stiftungsurkunde (Ep. Ind. I, S. 269 f.), durch welche die Kaufleute und Händler einer Stadt ein Kloster stiften für einen Çiva-Asketen, der »suchend das höchste Licht des Gottes, frei von der Finsternis der Leidenschaft, nie dem Gift sinnlicher Freude unterworfen war«, wird als Vergleich (v. 69—70) das Bild junger schöner Frauen verwendet, welche beim Baden von Liebe zu einem Prinzen ergriffen werden.

und Stimmung, geträumte Gnosis und scharf bewußtes Fühlen gehen miteinander und ineinander, weil alle letztlich gleich unwirklich und unwesenhaft bleiben gegenüber dem allein realen göttlichen Wesen. —

Mit diesem auf religiöser Weltentwertung gegründeten Universalismus und organischen Relativismus der »Weltbejahung« befinden wir uns auf dem eigentlichen Boden der klassischen indischen Literatenanschauung, wie sie die Intellektuellenschicht der alten Adels- und Kleinfürsten-Epoche geschaffen hatte. Neben ihr aber gab es zweierlei andere Formen des Religiösen. Zunächst, und zwar von jeher, jene massive volkstümliche Orgiastik, welcher die Intellektuellen die Tür verschlossen hatten, und die sie als ein Pudendum verabscheuten und verachteten oder die sie ignorierten, wie sie es nach Möglichkeit noch bis in die Gegenwart hinein taten. Alkoholische, sexuelle und Fleischorgien, magischer Geisterzwang und persönliche Götter, lebende und apotheosierte Heilande und brünstige kultische Minne zu persönlichen Nothelfern, welche als Fleischwerdung großer erbarmender Götter galten, waren hier zu Hause. Wir sahen, daß die Bhagavata-Religion, obwohl in ihrer Struktur noch innerhalb der vornehmen Schicht heimisch, doch schon weitgehende Konzessionen an den Heilandsglauben der Laien und ihr Bedürfnis nach Gnade und Nothilfe enthielt und werden später sehen, wie unter stark veränderten Machtverhältnissen die herrschende Intellektuellenschicht sich genötigt fand, jene viel weitergehenden Kompromisse mit diesen plebejischen Formen der Frömmigkeit zu schließen, welche die Quelle der spezifisch unklassischen hinduistischen Sekten und namentlich der vorherrschenden Vischnu- und Çiva-Religiosität des Mittelalters und der Neuzeit waren. Vorher aber haben wir uns noch zwei religiösen Erscheinungen zuzuwenden, welche in allem Wesentlichem auf dem Boden der alten Intellektuellenschicht gewachsen waren, aber von dem Brahmanentum als nicht nur unklassisch, sondern als ärgste und verwerflichste Ketzereien bekämpft, verflucht und gehaßt wurden: einem Tiger zu begegnen, hieß es, sei besser als diesen Ketzern, weil er nur den Leib, sie aber die Seele verderben. Die beiden Glaubensformen sind rein geschichtlich deshalb wichtig, weil es ihnen während mehrerer Jahrhunderte gelang, — dem Buddhismus zeitweise in ganz Indien, dem Jainismus in beträchtlichen Teilen Indiens, als herrschende Konfessionen anerkannt zu

werden. Dies war nur vorübergehend. Aber die eine von ihnen: der Buddhismus, entwickelte sich, wenn er auch in Indien — wenigstens in Vorderindien — wieder völlig verschwand, zu einer Weltreligion, deren teilweise die Kultur umwälzender Einfluß von Ceylon und Hinterindien über Tibet bis nach Sibirien reichte und China, Korea und Japan einschloß. Die andere: der Jainismus, blieb im wesentlichen auf das klassische Indien beschränkt und schrumpfte zu einer heute ziffernmäßig kleinen Sekte ein, welche jetzt von den Hindus als zu ihrer Gemeinschaft gehörig reklamiert wird. Sie bietet immerhin aber gerade in unseren Zusammenhängen ein gewisses Interesse dadurch, daß sie eine ganz spezifische Kaufmannssekte ist, so exklusiv und noch exklusiver als die Juden es im Occident waren. Hier also scheinen wir auf eine dem Hinduismus sonst offensichtlich gänzlich fremde positive Beziehung einer Konfessiom zum ökonomischen Rationalismus zu stoßen. Der Jainismus [1]) ist von den beiden Konfessionen, welche in schärfster Konkurrenz miteinander standen und beide in der klassischen Kschatriya-Zeit im 7. und 6. vorchristlichen Jahrhundert entstanden, die ältere und ausschließlicher indische und wir wenden uns auch aus sachlichen Zweckmäßigkeitsgründen der Darstellung ihm zuerst zu.

Wie zahlreiche andere Heilslehrer der klassischen Zeit, so entstammte nach der Ueberlieferung auch der Stifter der Jaina-Askese, Iñatriputra (Nataputta), genannt Mahavira (gestorben um 600 vor Chr.), dem Kschatriya-Adel. Die ursprüngliche Herkunft der Sekte aus dem alten vornehmen Intellektuellentum drückt sich noch in der Versicherung der rezipierten Biographie [2]) aus: daß Arhats (Heilige) stets aus königlichem Geschlecht reiner Abkunft und niemals aus niederen Familien stammten. Auch nicht, wird hinzugesetzt, aus Brahmanenfamilien [3]). Darin drückt sich der von Anfang an schroffe Gegensatz des aus Laienkreisen stammenden Sramana gegen die vedisch-brahmanische

[1]) Aus der neuerdings ziemlich reichen Literatur ist recht schätzenswert: Mrs. Sinclair Stevenson, The Heart of Jainism. Die monumentalen Hauptquellen bietet Guérinots »Epigraphia Jaina« (Publications de l'École française de l'Extrême Orient X, 1908). Einige der wichtigsten Sutras liegen in den Sacred Books of the East (Gaina Sutras, von Jacobi) übersetzt vor. Andere Literatur ist an gegebener Stelle zitiert.

[2]) Im Kalpa Sutra, übersetzt in den Sacred Books of the East p. 17 ff.

[3]) Nach dem Kalpa Sutra (S. 22) wurde Mahaviras Embryo deshalb durch ein Wunder aus dem Leibe seiner brahmanischen Mutter in den einer Kschatriya-Mutter überführt.

Bildung aus. Die Ritualgebote und Lehren der Veden ebenso wie die heilige Sprache werden schroff abgelehnt. Denn sie sind von nicht der geringsten Bedeutung für das Heil, welches vielmehr allein von der Askese des Einzelnen abhängt. In den allgemeinen Voraussetzungen: daß die Erlösung in der Befreiung vom Rade der Wiedergeburten bestehe, und daß sie nur durch Loslösung von dieser Welt der Vergänglichkeit, des innerweltlichen Handelns und des am Handeln haftenden Karman zu erlangen sei, stand die Lehre völlig auf klassischem Boden. Sie akzeptierte — im Gegensatz zum Buddhismus — im wesentlichen die klassische Atman-Lehre [1]), ließ aber, ebenso wie die alte Samkhya-Doktrin, das Brahman, die göttliche Weltseele, ganz beiseite. Heterodox war sie vor allem wegen der Ablehnung der Veda-Bildung und des Rituals sowie des Brahmanentums. Denn der absolute Atheismus der Lehre, die Verwerfung jeder höchsten Gottheit und des gesamten hinduistischen Pantheon [2]), wäre kein unbedingt zwingender Grund dafür gewesen, da auch die sonstige alte Intellektuellen-Philosophie, vor allem die Samkhya-Lehre dem, wie wir sahen, zuneigte. Freilich verwarf der Jainismus auch alle orthodoxe Philosophie, die Vedanta-nicht nur, sondern auch die Samkhya-Doktrin. Dennoch stand er der letzteren nahe in gewissen metaphysischen Voraussetzungen. So namentlich in der Ueberzeugung vom Wesen der Seele. Alle Seelen — das heißt die eigentlichen, letzten Ich-Substanzen — sind nach ihm dem Wesen nach einander gleich und ewig. Sie und nur sie, nicht eine absolute, göttliche Seele, sind »jiva«, Träger des Lebens. Und zwar sind sie (im scharfen Unterschied gegen die buddhistische Lehre) eine Art von Seelen-Monaden, die unendlicher Weisheit (Gnosis) fähig sind. Die »Seele« ist nicht ein bloß passiv empfangender Geist, wie bei der orthodoxen Bhagavata-Religion, sondern, dem weit stärker ausgeprägten Zusammenhang mit der alten aktiven Selbstvergottungs-Askese entsprechend, ein aktives Lebensprinzip, dem als Gegensatz (ajiva) die Trägheit der Materie gegenübersteht. Der Leib als solcher ist das Uebel. Der Zusammenhang mit der Kasteiungs-Magie blieb beim Jainismus, innerhalb der durch seine

[1]) Die Existenz der Seele wurde scholastisch-ontologisch mittelst des Saptabhangi Nyaya: der Theorie, daß jede Behauptung siebenfach verschieden gemeint sein könne, bewiesen.

[2]) Der spätere Jainismus hat zahlreiche einzelne Gottheiten des orthodoxen Hinduismus — u. a. die Kindergottheit (Ep. Ind. II, S. 315/6) — übernommen.

intellektualistische, also antiorgiastische Herkunft gegebenen qualitativen Schranken, enger als bei irgendeiner anderen Erlösungsreligion Indiens. Dies drückt sich schon darin aus, daß der Jainismus anstatt der gänzlich entthronten Götterwelt die großen Virtuosen der Askese, der Stufenfolge nach: den Arhat, Jina, und als höchsten: den Tirthankara, bei Lebzeiten als Magier und nach dem Tode als exemplarische Nothelfer göttlich verehrte [1]). Von insgesamt 24 Tirthankaras war nach der Legende Parsvanatha (angeblich im 9. vorchristlichen Jahrhundert) der vorletzte, Mahavira aber der letzte. Das »prophetische Zeitalter« ist mit ihnen geschlossen. Nach ihnen hat niemand mehr die Stufe der Allwissenheit und auch nicht mehr die vorletzte Stufe (manahparyaya) erreicht. Denn wie die Qualität der brahmanischen Gnosis sich in Stufen steigert, so stuft sich das jainistische Charisma nach dem Kalpa Sutra [2]) ständisch siebenfach ab je nach den Stufen des Wissens: von der Kenntnis der Schriften und heiligen Traditionen zur Stufe der Erleuchtung über die Dinge dieser Welt (Avadhi): der ersten übernatürlichen Wissensstufe, sodann zur Fähigkeit des Schauens (Hellsehens), dann zum Besitz magischer Kräfte und der Fähigkeit der Selbstverwandlung, dann (5. Stufe) zur Kenntnis der Gedanken aller Lebewesen (manahparyaya: der zweiten übernatürlichen Wissensstufe), weiter zur absoluten Vollkommenheit, Allwissenheit (kevala, höchste übernatürliche Wissensstufe) und Freiheit von allen Leiden (6. Stufe) und damit endlich (7. Stufe) zur Gewißheit der »letzten Geburt«. Von der Seele des vollkommen Erlösten sagt daher das Acharanga Sutra [3]), daß sie, qualitätlos, körperlos, tonlos, farblos, geschmacklos, gefühllos, ohne Auferstehung, ohne Kontakt mit der Materie, wissend und wahrnehmend »ohne Analogie« (also: bildlos und unmittelbar), ein »unbedingtes« Dasein führen werde. Wer im Leben die rechte intuitive Erkenntnis erlangt hat, sündigt nicht mehr. Er sieht, wie Mahavira, alle Götter zu seinen Füßen, ist allwissend. Mahaviras (irdischer)

---

[1]) Diese Exklusivität der Heroolatrie wurde von den Vertretern der Orthodoxie noch in der Spätzeit, welche doch die Inkarnationen orthodoxer Götter kannte, als spezifisch unklassisch und barbarisch empfunden. »Wie kann der Arhat, der nur zufällig zur Erde kam und durch Tugend Glück erhielt, mit Çiva verglichen werden?« läßt eine Inschrift (Ep. Ind. V, S. 255 aus dem 12./13. Jahrhundert) ein gefeiertes Schulhaupt des 11. Jahrhunderts im Religionsgespräch gegen die Jaina ausrufen.

[2]) A. a. O. S. 138 ff.

[3]) I, 5, 6.

End-Zustand, in den der vollendete Asket eingeht, wird auch [1]) »Nirvana« (in diesem Fall = dem späteren jivanmukti) genannt. Dieser Zustand des jainistischen Nirvana bedeutet aber — wie Hopkins zutreffend bemerkt hat — im Gegensatz zum buddhistischen nicht Erlösung von der »Existenz« überhaupt, sondern: »Erlösung vom Leibe«, der Quelle aller Sünden und Begierden und aller Begrenztheit der geistigen Kräfte. Man sieht sofort klar die geschichtliche Beziehung zur wunderkräftigen Magie. Daher ist zwar das Wissen auch bei den Jaina das höchste — in Wahrheit: das magische — Mittel der Erlösung, wie bei allen klassischen Soteriologien. Der Weg aber, es zu erlangen, ist neben Studium und Meditation in höherem Grade als bei anderen Literatensekten und ähnlich wie bei den Magiern: die Askese. Sie ist bei ihnen geradezu auf die äußerste Spitze getrieben: die höchste Heiligkeit erlangt, wer sich zu Tode hungert [2]). Im ganzen aber ist sie gegenüber der alten primitiven Magier-Askese im Sinne der »Weltabkehr« spiritualisiert. »Hauslosigkeit« ist der grundlegende Heilsbegriff. Sie bedeutet Abbruch aller Weltbeziehungen, also vor allem Indifferenz gegen Sinneseindrücke und Vermeidung alles Handelns nach weltlichen Motiven [3]), Aufhören überhaupt zu »handeln« [4]), zu hoffen und zu wünschen [5]). Ein Mann, der nur noch fühlt und denkt: »Ich bin Ich« [6]) ist »hauslos« in diesem Sinn. Er sehnt sich weder nach dem Leben noch nach dem Tod [7]), — weil beides »Begierde« wäre, die Karman wecken kann —, hat weder Freunde noch verhält er sich ablehnend zu Handlungen Anderer ihm gegenüber (z. B. zu der üblichen Fußwaschung, die der Fromme am Heiligen vollzieht [8]). Er handelt nach dem Grundsatz, daß man dem Uebel nicht widerstehen solle [9]) und daß sich der Gnadenstand des Einzelnen im Leben im Ertragen von Mühsal und Schmerzen zu bewähren habe. Die Jaina waren daher von Anfang an nicht

[1]) Acharanga Sutra II, 15.

[2]) Fälle sind inschriftlich bezeugt: Ep. Ind. III, S. 198 (12. Jahrh.): ein Heiliger hat sich in Gegenwart der Gemeinde zu Tode gehungert. Ep. Ind. V, 152: ein Prinz aus dem Gangestal, der nach großen Kriegszügen Jaina-Asket wurde (10. Jahrhundert) tut das gleiche.

[3]) Ach. S., I, 4, 1.

[4]) I, 2, 2.

[5]) I, 2, 4.

[6]) Ebenda I, 6, 2: Gegensatz gegen das Tat tvam asi der Upanischaden.

[7]) Ebenda, I, 7, 8.

[8]) Ebenda, II, 2, 13.

[9]) Ebenda, II, 16.

eine Gemeinschaft von einzelnen, im Alter oder temporär sich dem Asketenleben hingebenden Weisen. Und auch nicht einzelne Virtuosen lebenslänglicher Askese. Auch nicht bloß einer Vielheit einzelner Schulen und Klöster. Sondern ein besonderer Orden von »Berufsmönchen«. Sie haben vielleicht zuerst, jedenfalls aber von den älteren vornehmen Intellektuellenkonfessionen am erfolgreichsten, die typische zwiespältige Organisation der hinduistischen Sekten: die Mönchsgemeinschaft als Kern, die Laien (upasaka, Verehrer) als Gemeinde unter der geistlichen Herrschaft der Mönche, durchgeführt. Die Aufnahme des Novizen in die Mönchsgemeinschaft erfolgte in der klassischen Zeit unter einem Baum [1]) nach Ablegung aller Juwelen und Gewänder als Zeichen des Verzichts auf allen Besitz durch Ausraufen der Haare und Beschmieren des Kopfes und endete mit der Mitteilung der Mantra (magischen und soteriologischen Formel) ins Ohr des Novizen durch den Lehrer [2]). Die Strenge der Weltflucht scheint gewechselt zu haben. Nach der Ueberlieferung müßte sie zunächst immer weiter gesteigert worden und entweder die absolute Besitzlosigkeit oder die unbedingte Keuschheit — es ist streitig, welche von beiden — erst nachträglich als absolutes Gebot eingeführt worden sein. Indessen da diese nachträgliche Einführung dem Mahavira zugeschrieben wird, im Gegensatz zu den milderen Geboten des vorletzten Tirthankara, ist sie eben mit der Stiftung des Mönchsordens selbst identisch. Eine dauernde Spaltung des Ordens durch Neuerungen entstand zuerst im 1. Jahrh. unserer Zeitrechnung, als ein Teil der Mönche die Forderung absoluter Unbekleidetheit mindestens der heiligen Lehrer durchführten, ein anderer, und zwar die Mehrheit, sie ablehnte [3]). Da die Gymnosophisten in vielen Punkten ihres Rituals die archaistischere Praxis haben, auch von den hellenischen Schriftstellern erwähnt werden — sie disputierten mit den hellenischen Philosophen — und da ihr späterer Name den indischen Quellen ursprünglich allein bekannt gewesen, der Name »Jaina« dagegen jüngeren Ursprungs zu sein scheint, so handelte es sich in diesem Fall wohl um eine Akkommodation der Mehrheit der Mönchsgemeinschaft an die

[1]) Auch ein Symptom hohen Alters des Ordens.

[2]) Wie alt dieser später für alle indischen Sekten typische Brauch ist, dürfte schwerlich feststellbar sein.

[3]) Das Schisma führte zu einer völligen Trennung auch der kanonischen Literatur beider Teile und zu Sonderkonzilien.

Welt im Interesse der Erleichterung der Propaganda, die denn auch in den folgenden Jahrhunderten die stärksten äußeren Erfolge hatte. Die Gymnosophisten trennten sich mit dem Anspruch, daß nur sie die eigentlichen »Nirgrantha« (Fesselfreien) seien, als »Digambara« (in die Weltweite gekleidet) von dem Rest, den »Swetambara« (Weißgekleideten), und zogen die Konsequenz, die Weiber von der Möglichkeit der Erlösung ganz auszuschließen. Eine weitere Spaltung entstand, als das Beispiel des Islam hier, wie einst in Byzanz, den Kampf gegen die Idole in die Gemeinde trug und eine bilderfeindliche Sekte entstand. Die Swetambara-Sekte umfaßte naturgemäß die Masse der Jaina, die Digambara hat im 19. Jahrhundert die englische Polizei aus der Oeffentlichkeit verscheucht.

Die klassischen Jaina-Regeln erlegten dem Mönch, damit er vor jeder Verstrickung in persönliche oder örtliche Beziehungen und Attachements bewahrt werde, die Pflicht ruhelosen Wanderns von Ort zu Ort auf. Eine peinliche Kasuistik regelte die Art seines Bettelns so, daß die völlige Freiwilligkeit des Gebens und die Vermeidung jeden Karman erzeugenden Handelns des Gebers (für welches dann der Mönch verantwortlich gewesen wäre) gesichert schien. Der Mönch soll, um alles »Handeln« zu meiden, tunlichst nur von dem leben, was die Natur freiwillig im Ueberfluß bietet oder was beim »Haushalter« (Laien) ohne eine darauf gerichtete Absicht überflüssig vorhanden, also insofern der Naturgabe ähnlich ist [1]). Das Gebot der wandernden Heimatlosigkeit trug naturgemäß dazu bei, dem Orden eine gewaltige missionierende Kraft einzuflößen. Die Propaganda wurde überdies geradezu empfohlen [2]). — In völliger Umkehrung des Wandergebots für die Mönche schärft dagegen die Regel für die Laien die Gefährlichkeit des Reisens ein: denn dadurch geraten sie in Gefahr, unkontrolliert und unwissend wie sie sind, in Sünden zu verfallen. Das uns schon bekannte hinduistische Mißtrauen gegen den Ortswechsel, wenigstens jeden Ortswechsel ohne Be-

[1]) Massenhafte Einzelvorschriften in allen Jaina Sutras. Nicht nur alle gute Nahrung und Wohnung muß abgelehnt werden (Ach. Sutra I, 7, 2), sondern es muß auch vermieden werden, daß der Haushalter entweder aus Uebereifer, (I, 8 1) oder umgekehrt, weil der Mönch schmutzig ist und stinkt (II, 2, 2), irgend etwas eigens für den Bettelmönch herrichtet: denn daran haftet Karman. Die »Regeln für Yatis« (Lehrer) schärfen daher auch besonders ein, den Laien nicht zu fragen, ob er dieses oder jenes Objekt habe, denn er könnte es sich im Eifer auf unrechtem Wege verschaffen.

[2]) Ach. Sutra I, 6, 5.

gleitung durch kontrollierende Seelsorger, wurde dadurch bei den Jainas auf die Spitze getrieben. Für jegliche Reise mußte der Guru die Erlaubnis und die Instruktionen geben, die Reiseroute und höchste Reisedauer sowie das erlaubte Höchstmaß der Reiseausgaben vorher genau feststellen. Diese Vorschriften sind charakteristisch für die Stellung der Jaina-Laien überhaupt. Sie waren schlechthin unmündig und wurden durch Inspektionsreisen des Klerus und der Sittenwächter unter Kirchenzucht gehalten. Der neben der »rechten Erkenntnis« zweite »Edelstein« des Jaina: die »rechte Einsicht«, bedeutete für den Laien blinde Unterordnung unter die Einsicht des Lehrers. Denn im Gegensatz zu der immerhin weitgehenden »organischen« Relativierung im orthodoxen Hinduismus gibt es in der klassischen Jaina-Soteriologie nur ein absolutes Heilsziel und also nur eine Vollkommenheit, der gegenüber alles Andere nur Halbheit, Provisorium, Unreife und Minderwertigkeit ist. Das Heil wird stufenweise erreicht — nach der verbreitetsten Jaina-Lehre nach 8 Wiedergeburten, gerechnet von der Zeit an, zu welcher man auf den rechten Pfad gelangt ist. Auch der Laie also soll täglich eine bestimmte Zeit (48 Minuten) meditieren, muß bestimmte Tage (4 mal monatlich meist) die volle Mönchsexistenz führen und außerdem es auf sich nehmen, bestimmte Tage besonders streng zu leben, das Dorf an ihnen nicht zu verlassen und nur eine Mahlzeit zu sich zu nehmen. Das Laien-Dharma konnte eben nur eine möglichste Annäherung an das Mönchs-Dharma bedeuten wollen. Vor allem also: der Laie soll die ihm obliegenden Pflichten durch besonderes Gelübde auf sich nehmen. Die Jaina-Konfession gewann dadurch den typischen Charakter einer »Sekte«, in die man besonders aufgenommen wurde.

Die Disziplin der Mönche war streng. Der Acharya (Superior) des Klosters [1]), meist nach dem Alter, ursprünglich aber nach

[1]) Auch alle beständig wandernden Mönche waren, offenbar seit schon langer Zeit, je einem Kloster zugeteilt, welches sie kontrollierte. Die Bodenverleihungen, ohne welche Klöster auch im Jainismus nicht existieren konnten, wurden hier der Form nach als widerrufliche, periodisch ausdrücklich neu zu bestätigende Leihe konstruiert, um die Fiktion der absoluten Freiwilligkeit der Gaben und der Eigentumslosigkeit aufrecht zu erhalten. (Wie die Inschriften ergeben, vollzogen sich die Stiftungen meist so, daß der Stifter einen Tempel baute und das Land für den Lehrer stiftete: Ep. Ind. X, S. 57 aus dem 9. Jahrh.) Dem Rang nach blieb der einsam lebende Sadhu dem Klostermönch gegenüber höher geschätzt. Auch der Upadhaya (Lehrer) stand hinter ihm zurück. Er darf nur die Texte verlesen, der Acharya hatte darüber hinaus das Recht, sie authentisch zu erklären.

Charisma vom Vorgänger designiert oder von der Gemeinde bestimmt [1]), nahm den Mönchen die Beichte ab und erlegte Buße auf. Der zuständige Klostersuperior [2]) kontrollierte das Leben der Laien, welche zu diesem Zweck in Samghas (Diözesen) diese weiter in Ganas (Sprengel) und diese endlich in Gachchas (Gemeinden) geteilt waren. Jede Laxheit eines Acharya rächte sich durch magische Uebel, Verlust des Charisma und namentlich Machtlosigkeit gegen die Dämonen [3]).

Dem materiellen Inhalt der Gebote nach stellte die Jaina-Askese, — der dritte Edelstein: die »rechte Praxis«, — an die Spitze aller Regeln das »Ahimsa«: das absolute Verbot der Tötung (himsa) lebender Wesen. Bei den Jaina ist das Ahimsa zuerst wohl unzweifelhaft aus der Ablehnung der, unkonsequenterweise, aus dem alten vedischen Opferritual von den Brahmanen beibehaltenen Fleischopfer entstanden. Neben der scharfen Polemik gegen diese vedische Praxis beweist dies gerade auch die unerhörte Vehemenz, mit der von ihnen dies Gebot des Nichttötens durchgeführt wurde. Der Jaina durfte sich selbst das Leben nehmen und sollte es (nach der Ansicht mancher) tun, wenn er entweder seine heilswidrigen Begierden nicht zu beherrschen vermochte oder umgekehrt das Heil erreicht hatte [4]). Aber er durfte fremdes Leben auch nicht indirekt und unwissentlich antasten. Aus dem ursprünglichen antiorgiastischen Sinn des Vegetarismus wurde dieses Verbot vielleicht hier zuerst in den Sinnzusammenhang der Einheitlichkeit alles Lebens transponiert. Als der Jainismus in einigen Königreichen offizielle Staats-religion wurde, mußte eine Akkommodation stattfinden. Zwar lehnen noch heute korrekte Jaina es ab, in Kriminalgerichtshöfen

---

[1]) In einer Jaina-Gemeinde entstand ein Schisma, weil der von einem Suri designierte Nachfolger vor diesem gestorben und nun sein Schüler als solcher kraft Charisma die Nachfolge verlangte, die Gemeinde aber es mit einem anderen hielt (Hoernle, Ind. Ant. XIX, 1890, S. 235 f.).

[2]) Ein Acharya, der das Haupt einer Gachchha (Gemeinde) oder Sakha (Schule) war, hieß Suri und, wenn er lehrende Jünger um sich hatte, gani. Listen von Lehrern der einzelnen Gachchhas sind inschriftlich erhalten. S. z. B. Ep. Ind. II, S. 36 ff., III, S. 198 ff.

[3]) Ein korrekter Acharya heißt Tyagi-Acharya, ein laxer Sithilacharya. In einer Jaina-Chronik (Hoernle a. a. O. S. 238) schlägt eine Göttin (Deva) einen Acharya in einem Augenblick sittlicher Laxheit mit einem Augenübel. Wieder zu Kräften gelangt, bedroht er sie und bekehrt sie zu seiner Upasaka (Laienschwester), worauf sie ihn — nachdem er ihr überdies Süßigkeiten gespendet hat — von seinem Augenübel befreit.

[4]) Was nach 12 Jahren Askese möglich war.

zu sitzen, während sie in der Zivilrechtspflege gut verwendbar sind. Aber für das Militär mußte ein Ventil geschaffen werden, ähnlich wie das alte Christentum es tat. Der König und die Krieger also durften nach der revidierten Lehre »Verteidigungskriege« führen. Die alte Vorschrift wurde nun dahin uminterpretiert, daß sie für Laien nur die Tötung »schwächerer« Wesen, nicht bewaffneter Feinde, ausschließe. In dieser Form ist das Ahimsa der Jaina in die äußersten Konsequenzen getrieben worden. Korrekte Jaina brennen in der dunklen Jahreszeit kein Licht, weil es Motten verbrennen, zünden kein Feuer an, weil es Insekten töten würde, sieben das Wasser, ehe sie es kochen, tragen einen Mund- und Nasenschleier, um das Einatmen von Insekten zu hindern [1]), lassen sorgfältig jede Stelle der Erde, die sie betreten, mit weichen Besen fegen, scheren Kopf und Leib nicht (raufen statt dessen die Haare mit den Wurzeln aus) um nicht Läuse mit der Scheere töten zu müssen [2]) und gehen nie durch Wasser, um nicht Insekten darin zu zertreten [3]). Das Ahimsa hatte zur Folge, daß die Jaina am Betrieb aller Gewerbe, bei denen Leben gefährdet wurde, also aller derjenigen, die Feuer verwandten, mit scharfen Instrumenten arbeiteten (Holz- oder Steinarbeit), vom Maurergewerbe und überhaupt von der Mehrzahl aller gewerblichen Berufe sich ausgeschlossen sahen. Gänzlich unmöglich war für sie natürlich der landwirtschaftliche Beruf, vor allem das Pflügen, welches stets das Leben von Würmern und Insekten gefährdete [4]).

Das nächstwichtigste Gebot für Laien war die Begrenzung des Besitzes. Man sollte nicht mehr als das »Nötige« haben. Das

---

[1]) Man wäre versucht, bei dem bekannten Spottwort vom »Mückenseihen«, welches Jesus gegen die jüdischen Literaten anwendet, eine irgendwie in Vorderasien verbreitete Kenntnis dieser indischen Praxis vorauszusetzen. Denn eine entsprechende Vorschrift existierte bei den Juden, soviel bekannt, nie.

[2]) Die höchste Frömmigkeit ist, sich von Insekten peinigen zu lassen, ohne sie zu verscheuchen. Die großen Tierspitäler der Jaina sind bekannt, am berühmtesten jenes Spital, in welchem (auf Kosten der Stadt) 5000 Ratten unterhalten wurden (J. R. As. Soc. I, 1834, S. 96).

[3]) Die Innehaltung dieser rituellen Vorschrift trug angeblich mit zum Niedergang der Jaina bei. Der jainistische König Komarpal von Anhilvara verlor Thron und Leben, weil er seine Armee bei Regenzeit nicht marschieren lassen wollte.

[4]) In dieser Hinsicht ist die Lage der Digambara (Gymnosophisten) und Swetambara verschieden. Die ersteren stellen, da ihre Mönchsaskese wesentlich strenger ist, ähnlich den Buddhisten mildere Ansprüche an die Laien, die bei ihnen dem eigentlichen Heil ohnehin fern bleiben. Ein Teil von diesen treibt Ackerbau.

Gebrauchsvermögen ist in manchen Jaina-Katechismen auf 26 bestimmte Gegenstände beschränkt [1]). Ebenso ist der Besitz von Reichtum überhaupt, über das zur Existenz erforderliche Maß hinaus, heilsgefährlich. Man soll den Ueberschuß an Tempel oder Tier-Spitäler hingeben, um sich Verdienst zu schaffen. Und dies geschah in den wegen ihrer Wohltätigkeits-Anstalten berühmten Jaina-Gemeinden im weitesten Umfang. Wohlgemerkt: der Erwerb von Reichtum an sich war keineswegs verboten, nur das Streben darnach, reich zu sein und das Kleben daran: ziemlich ähnlich wie im asketischen Protestantismus des Occidents. Wie bei diesem, war die »Besitzfreude« (parigraha) das spezifisch Verwerfliche, keineswegs der Besitz oder Erwerb an sich. Und die Aehnlichkeit geht weiter: das bei den Jaina überaus streng genommene Verbot, Falsches oder Uebertriebenes zu sagen und die absolute Redlichkeit im ökonomischen Verkehr, das Verbot jeglicher Täuschung (maya) [2]) und jeglichen unredlichen Erwerbs, wozu vor allem jeder Erwerb durch Schmuggel, Bestechung und irgendwelche Arten unsolider Finanzgebarung gehörten (adattu dama) schloß die Sekte einerseits von der typisch orientalischen Beteiligung am »politischen Kapitalismus« (Vermögensakkummulation der Beamten, Steuerpächter, Staatslieferanten) aus und wirkte andererseits — bei ihnen und bei den Parsen — ebenso wie bei den Quäkern im Occident gemäß der (frühkapitalistischen) Devise: »honesty is the best policy«. Die Redlichkeit der Jaina-Händler war berühmt [3]). Und ebenso ihr Reichtum: es wurde früher behauptet, daß mehr als die Hälfte des Handels Indiens durch ihre Hände gehe [4]). Daß die Jaina — wenigstens die Swetambara-Jaina — fast durchweg Händler wurden, hatte, wie wir dies später ebenso bei den Juden sehen werden, rein rituelle Gründe: nur der Händler konnte das Ahimsa wirklich streng durchführen. Und auch die besondere Eigenart des Erwerbes war durch rituelle Gründe bestimmt: die — wie wir sahen —

[1]) Darunter findet sich freilich als Nr. 21 der Generalposten »das sonst wirklich Nötige«. Bücher z. B. können nur auf Grund dieses Titels besessen werden.

[2]) Wer Täuschung verübt, wird als Weib wiedergeboren.

[3]) Im übrigen ist die Pflicht, auch im Salon unbedingt die Wahrheit zu sagen, später insofern temperiert worden, als man zwar nichts Unwahres sagen darf, das Wahre aber, wenn es dem andern unangenehm ist, nicht unbedingt sagen muß.

[4]) Balfours Cyclopaedia of India, s. v. »Jain«, Vol. II, S. 403, rechte Spalte,

bei ihnen besonders starke Perhorreszierung und Erschwerung des Reisens beschränkte sie auf den Platzhandel, in erster Linie, wiederum wie die Juden, das Bank- und Geldleih-Geschäft. Der aus der Wirtschaftsgeschichte des Puritanismus bekannte »asketische Sparzwang« wirkte auch bei ihnen im Sinn der Verwertung des akkumulierten Besitzes als Erwerbskapital statt als Gebrauchs- oder Rentenvermögen [1]). Daß sie dabei in die Schranken des Handelskapitalismus gebannt blieben und keine Organisation des Gewerbes schufen, hatte — außer in den uns schon bekannten Schranken, welche ihre hinduistische Umgebung mit ihrem Traditionalismus und daneben der patrimoniale Charakter des Königtums dem in den Weg stellte, — wiederum in ihrem rituell bedingten Ausschluß vom Gewerbe und außerdem — wie bei den Juden — ihrer rituellen Isolierung überhaupt seinen Grund. Ihre starke Vermögensakkumulation, welcher das Gebot, nicht mehr als das »Nötige« zu behalten (Parigraha viramana vrata) nur eine sehr elastische Schranke setzte [2]), wurde, wie bei den Puritanern, durch den streng methodischen Charakter der ihnen vorgeschriebenen Lebensführung begünstigt. Meidung von Rauschmitteln, Fleisch- und Honiggenuß, absolute Meidung jeglicher Unkeuschheit und strenge eheliche Treue, Meidung von ständischem Stolz, von Zorn und allen Leidenschaften sind bei ihnen wie bei allen vornehmen Hindus selbstverständliche Gebote. Nur der Grundsatz: daß jegliche Emotion als solche zur Hölle führt, ist wohl noch strenger durchgeführt. Und weit schärfer als bei andern Hindus wird bei ihnen, auch den Laien, die Warnung vor unbefangener Hingabe an »die Welt« eingeschärft. Man kann die Verflechtung in Karman [3]) nur meiden durch strengste methodische Selbstkontrolle und Beherrschtheit, durch Hüten der Zunge und überlegte Vorsicht in allen Lebenslagen. Ihre Sozialethik rechnet zu den Verdiensten

[1]) Dies ist es, was als lobha (Geiz) verpönt ist.

[2]) Mrs. Sinclair Stevenson (Heart of Jainism) erwähnt das Gelübde eines Jaina aus der jüngsten Vergangenheit: »nicht mehr als 45 000 Rupien« erwerben und den Ueberschuß verschenken zu wollen, — wobei offenbar ganz selbstverständlich war, daß er diesen Betrag zu verdienen keine Schwierigkeiten haben werde.

[3]) Karman faßte die Jaina-Dogmatik (vgl. das von Jacobi in der Z. D. M. G. 60, 1906 übersetzte Kompendium Umasvatis) als einen materiellen Giftstoff auf, der durch Leidenschaft erzeugt werde. Es korrespondiert das mit der uns hier nicht weiter interessierenden Theorie von den gröberen und feineren Leibern, in welche die Seele gehüllt ist und von denen der feinste sie bei der Seelenwanderung begleitet: Alles ziemlich archaische Vorstellungen, die für das hohe Alter der Sekte sprechen.

die Speisung der Hungrigen und Durstigen, die Bekleidung der Armen, die Schonung und Pflege der Tiere, die Versorgung der Mönche (der eigenen Konfession [1]), Lebensrettung anderer und Freundlichkeit gegen sie: man soll von ihnen gut denken, ihr Gefühl nicht verletzen, sie durch eigene hohe Moralität und Höf lichkeit zu gewinnen suchen. Aber man soll sich nicht an andere binden. Die fünf großen Gelübde der Mönche enthalten neben Ahimsa, Asatya tyaga (Verbot der Unwahrhaftigkeit), Ashaya vrata (Verbot, etwas zu nehmen, was nicht freiwillig geboten wird), Brahmacharya (Keuschheit), als fünftes: Aparigraha vrata: der Verzicht auf Liebe für irgend jemanden oder irgend etwas. Denn Liebe weckt Begehren und erzeugt Karman. Es fehlt trotz jener rituellen Gebote gänzlich der christliche Begriffe der »Nächstenliebe«. Und darüber hinaus sogar etwas, was der »Liebe zu Gott« entspräche. Denn es gibt keine Gnade und Vergebung, keine Reue, welche die Sünde auslöschte, und kein wirksames Gebet [2]). Der wohlerwogene Heilsvorteil, welchen die Tat dem Täter bringt, ist Leitstern des Handelns. »Das Herz des Jainismus ist leer.«

Aeußerlich angesehen, kann diese Behauptung für die Jaina ebenso wie für die Puritaner irrtümlich erscheinen. Denn die Solidarität gerade der Mitglieder der Jaina-Gemeinden untereinander ist und war von jeher sehr stark entwickelt. Mit auch darauf beruhte, wie bei vielen amerikanischen Sekten, ihre ökonomische Machtlage, daß die Gemeinde hinter dem Einzelnen stand, und daß er, wenn er den Ort wechselte, alsbald wieder bei seiner Sekten-Gemeinde persönlichen Anschluß hatte. Allerdings aber war diese Solidarität ihrem inneren Wesen nach von der spezifischen altchristlichen »Brüderlichkeit« ziemlich weit entfernt und, ähnlich dem sachlichen Rationalismus der puritanischen Wohlfahrtspflege, mehr ein Ableisten verdienstlicher Werke als Ausfluß eines religiösen Liebesakosmismus, von welchem der Jainismus vielmehr in der Tat nichts weiß.

Trotz ihrer strengen disziplinären Unterordnung unter den Mönchsklerus war von jeher stark im Jainismus der Einfluß der

---

[1]) Der Konfessionalismus der Jaina war darin stets stark ausgeprägt und kontrastierte mit der sonstigen hinduistischen Gepflogenheit, unterschiedslos die Heiligen aller Art zu beschenken.

[2]) Vgl. Mrs Sinclair Stevenson a. a. O. S. 292: »Es wäre Sünde, wenn eine Mutter um Erhaltung des Lebens ihres Kindes beten würde«. Denn das wäre Begehren und weckt Karman.

Laien (Çravaka). Ebenso wie die buddhistischen klassischen Schriften wendet sich ihre Literatur ja an sanskritunkundige Kreise in deren Sprache. Die Laien waren es, — hier wie im Buddhismus, — welche in Ermangelung anderer Kultobjekte die Hagiolatrie und die Idolatrie einführten und durch umfassende Bauten und Stiftungen die hieratische Architektur und das hieratische Kunstgewerbe zu außerordentlicher Blüte brachten [1]). Sie konnten dies, weil sie wesentlich den besitzenden Klassen, vornehmlich dem Bürgertum, angehörten. Gildenvorsteher werden schon in der älteren Literatur als Laienvertreter erwähnt, und bis heute sind die Jaina in den westindischen Gilden am stärksten vertreten. Der Laieneinfluß steigt heute wieder und äußert sich namentlich in dem Bestreben, die bisher isolierten Einzelgemeinden über ganz Indien hin zu einer Gemeinschaft zu verknüpfen. Die starke Organisation und Verknüpfung der Laien-Gemeinde mit den Mönchen war aber von jeher vorhanden und bildete für den Jainismus — im Gegensatz zum Buddhismus — das Mittel, die Konkurrenz der brahmanischen Restauration des Mittelalters und die islamische Verfolgung zu überdauern [2]).

Auch die Entstehung der Sekte liegt ja dem ersten Aufkommen der indischen Städte zeitlich nahe. Das bürgerfeindliche Bengalen andererseits hat sie am wenigsten rezipiert. Aber man hat sich vor der Vorstellung zu hüten: daß sie ein »Produkt« des »Bürgertums« gewesen sei. Sie entstammte der Kschatriya-Spekulation und der Laien-Askese. Ihre Lehre: die Anforderungen, welche sie an die Laien stellten, insbesondere aber ihre rituellen Vorschriften waren als Alltagsreligiosität nur für eine Händlerschicht dauernd erträglich. Aber sie erlegte auch einer solchen Schicht, wie wir sahen, höchst lästige Schranken auf, wie sie selbst sie aus ihrem ökonomischen Interesse heraus sich nie geschaffen oder auch nur ertragen hätte. Hochgekommen ist die Sekte wohl zweifellos, wie alle hinduistischen orthodoxen und heterodoxen Gemeinschaften, durch die Gunst von Fürsten. Und es liegt außerordentlich nahe und wird mit Recht auch angenommen [3]): daß der Wunsch, sich von der lästigen

[1]) Wesentliche Teile des buddhistischen hieratischen Bedarfes an Bauten und Paramenten fehlten allerdings den Jaina.

[2]) Dazu zu vgl. Hörnle, Presid. Adress 1898 Royal Asiatic Soc. of Bengal und Mrs. Stevenson a. a. O.

[3]) Namentlich von Hopkins a. a. O.

Macht der Brahmanen zu befreien, für diese Fürsten das wichtigste (politische) Motiv gewesen ist. Die größte Blüte der Jaina-Religion fällt nicht in die Zeit des Aufstieges des Bürgertums, sondern gerade in die Zeit abnehmender politischer Städte- und Gilden-Macht, etwa vom 3.—13. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, — eine Zeit der Blüte auch für ihre Literatur, — wo sie namentlich auf Kosten des Buddhismus Boden gewannen. Entstanden scheint die Sekte in dem Gebiet östlich von Benares zu sein, von wo sie nach Westen und Süden wanderte, während sie in Bengalen und auch in Hindostan schwach blieb. In einigen südindischen und in dem Reich der westlichen Chalukya-Könige war sie zeitweise rezipierte Staatsreligion. Dort im Westen sind auch bis in die Gegenwart die Hauptstätten ihrer Pflege geblieben.

Nach der hinduistischen Restauration entging auch der Jainismus in ziemlich weitem Umfang dem Schicksal der Hinduisierung nicht. In seinen Anfängen hatte er die Kasten ignoriert. Sie haben zu seiner Soteriologie keinerlei auch nur indirekte Beziehung. Eine Verschiebung erfuhr dies schon, als unter dem Einfluß der Laien der Tempel- und Idol-Kult immer größere Dimensionen annahm. Dem genuinen Jaina-Mönch war die Pflege der Tempel und Idole nicht möglich, da sie Karman wirkte. Ihm ziemte neben der Beschäftigung mit seiner Selbsterlösung nur die Stellung als Guru und Lehrer. Die Aufgabe der Pflege der Tempelidole fiel also in die Hände der Laien, und wir finden die eigentümliche Erscheinung, daß der Tempelkult mit Vorliebe in die Hände von Brahmanen [1]) gelegt wurde, weil diese für solche Zwecke geschult waren. Die Kastenordnung bemächtigte sich nun der Jaina. In Südindien sind sie vollständig in Kasten gegliedert, während im Norden die hinduistische Auffassung dazu neigt, sie — dem uns bekannten Typus entsprechend — als eine Sektenkaste zu behandeln, was sie stets nachdrücklich ablehnten. In den nordwestindischen Städten aber standen sie noch aus den Zeiten der Gildenmacht her vielfach im Konnubium mit sozial gleichgeordneten, also vor allem: Händler-Schichten. Die modernen Vertreter des Hinduismus sind geneigt, sie für diesen zu reklamieren. Die Jaina selbst haben auf eigentliche Propaganda verzichtet. Ihr »Gottesdienst« um-

[1]) Naturgemäß, wie bei allen Tempel-Brahmanen, solcher von etwas degradiertem Rang.

faßt eine Predigt, in der ein »Gott« nicht vorkommt, und Auslegung heiliger Schriften. Ihr Laienglaube scheint [1]) im allgemeinen dahin zu neigen, daß es wohl einen Gott gebe, dieser sich aber um die Welt nicht kümmere und sich begnügt habe, zu offenbaren, wie man sich von ihr erlösen könne. Die Zahl der Bekenner geht, wie eingangs gesagt, wenigstens relativ zurück.

Diese eigentümlich schwankende Lage der Sekte lag zum Teil in den uns bekannten hinduistischen Verhältnissen, teils aber auch in ihrer ursprünglichen inneren Eigenart begründet. Ihre ritualistische Stellung war nicht völlig geklärt und konnte es in Ermangelung eines überweltlichen Gottes und einer an seinem Willen verankerten Ethik nicht sein, nachdem sie die Laiengemeinde einerseits fest mit der Mönchsgemeinde verknüpft, andererseits doch als von ihr streng geschieden konstituiert hatte, ohne ihr doch ein festes eigenes Ritual zu geben. Und auch in der Heilslehre selbst lagen Unausgeglichenheiten. Denn sie war widerspruchsvoll insofern, als ihr höchstes Heilsgut ein nur durch Kontemplation zu erlangender geistiger Habitus, ihr spezifischer Heilsweg aber Askese war. Zum mindesten neben der Meditation und Kontemplation und ihr jedenfalls gleichberechtigt standen die radikal asketischen Mittel. Die Magie wurde nie wirklich ganz abgestreift und die ängstliche Kontrolle der ritualistischen und asketischen Korrektheit vertrat die Stelle einer vollkommenen und geschlossenen Durchrationalisierung im Sinne einer innerlich einheitlichen Methodik, sei es einer rein kontemplativen Mystik, sei es einer reinen aktiven Askese. Die Jaina selbst haben sich stets als eine spezifisch asketische Sekte empfunden, und zwar insbesondere im Gegensatz gegen die, von eben diesem Standpunkt aus, von ihnen als »weltlich« geschmähten Anhänger des Buddhismus.

Wie der Jainismus und noch deutlicher als er stellt sich auch der Buddhismus dar als entstanden in der Zeit der Städteentwicklung, des Stadtkönigtums und Stadtadels. Sein Stifter war Siddharta, der Sakya Simha oder Sakya Muni, genannt Gautama [2]), der Buddha [3]), geboren in Lumbini im heute nepa-

[1]) Nach Gesprächen J. Campbell Omans (Mystics, Ascetics and Saints of India 1903) mit jainistischen Kaufleuten.

[2]) Gautama ist der Name des brahmanischen Rischi, von welchem die offenbar seit altem brahmanenfeindliche Sakya-Sippe abzustammen beanspruchte.

[3]) Die Bezeichnung Buddha: der Erleuchtete, war alt. »Pratibuddha« war ein brahmanischer Mönch, der durch Meditation die Erleuchtung erlangt hatte oder suchte.

lesischen Gebiet am Fuß des Himalaya. Seine Flucht aus dem Elternhaus in die Einsamkeit, »der große Verzicht« (auf die Welt) gilt den Buddhisten als Stiftungszeit des Buddhismus. Er gehörte der adligen (Kschatriya-)Sippe der Sakya von Kapilavastu an. Gildevorsteher spielen auch in den alten literarischen Dokumenten der Buddhisten ebenso wie der Jainisten und erst recht unter inschriftlich erhaltenem Namen von Donatoren der buddhistischen Klöster eine hervorragende Rolle. Oldenberg macht darauf aufmerksam, wie die ländliche Umgebung, Vieh und Weide für die altbrahmanischen Lehrer und Schulen mindestens der älteren Upanischadenzeit, die Stadt und das Stadtschloß mit seinem auf Elefanten reitenden König aber für die Buddha-Zeit charakteristisch sind und wie die Dialogform die hereingebrochene Stadtkultur widerspiegelt. In den jüngeren Upanischaden ist all dies freilich schon im Werden. Aus dem literarischen Charakter ließe sich hier offenbar ein Altersunterschied nicht leicht ableiten. Schon leichter aus der sachlich naturgemäßen Aufeinander- und Auseinanderfolge der Ideen hier und dort. Der alte Buddhismus weiß, wie die Samkya-Lehre und die Jaina-Sekte, vom Brahman nichts. Im Gegensatz zu beiden lehnt er aber auch das Atman und überhaupt diejenigen »Individualitäts«-Probleme ab, mit welchen die philosophische Schulsoteriologie sich abgemüht hatte. Dies geschieht teilweise in so pointiert gegen diese ganze Problematik gerichteter Art, daß diese letztere schon voll durchgearbeitet gewesen sein muß, ehe sie in solcher Weise als nichtig und wesenlos abgetan werden konnte. Den Charakter als eine ganz spezifische vornehme Intellektuellensoteriologie trägt er an der Stirn geschrieben, ganz abgesehen davon, daß alle Selbstzeugnisse ihn dahin stellen. Die Tradition läßt den Stifter um eine Generation jünger sein als Mahavira, den Stifter des Jaina-Ordens. Die Angabe ist wahrscheinlich, weil nicht wenige buddhistische Ueberlieferungen die Konkurrenz des neuen Ordens gegen den alten und den Haß der Mitglieder des letzteren gegen die Buddhisten zur Voraussetzung haben. Diesen Haß spiegeln gelegentlich auch jainistische Ueberlieferungen wider. Er ist außer durch die Konkurrenz an sich auch durch den inneren Gegensatz des buddhistischen Heilsstrebens gegenüber nicht nur dem klassisch brahmanischen, sondern gerade auch dem jainistischen begründet.

Der Jaina-Orden ist eine sehr wesentlich asketische

Gemeinschaft in dem spezifischen Sinn, den wir mit »aktiver Askese« hier verbinden. Das Heilsziel ist, wie bei aller indischen Intellektuellensoteriologie, die ewige Ruhe. Aber der Weg ist Weltabkehr und Selbstabtötung durch Kasteiung. Kasteiung aber ist nicht nur mit äußerster Willensanspannung verknüpft, sondern trägt leicht emotionale und unter Umständen geradezu hysterische Konsequenzen im Schoße. Sie führt jedenfalls nicht leicht zu jenem Gefühl der Sicherheit und Ruhe, welches für eine auf Ablösung von dem Treiben und Sichquälen der Welt gerichtete Heilssuche den entscheidenden Gefühlswert haben mußte. Diese »certitudo salutis« aber: der diesseitige Genuß der Ruhe der Erlösten, ist ja, pyschologisch angesehen, die von den indischen Religionen letztlich erstrebte Zuständlichkeit. Der indische Heilsucher will, sahen wir, als »jivanmukti« der Seligkeit des weltentronnenen Lebens schon im Diesseits sich erfreuen. Es ist für die Beurteilung des alten Buddhismus wichtig, im Auge zu behalten, daß seine spezifische Leistung es war: diesem und nur diesem Ziele nachgegangen zu sein, unter rücksichtsloser Beseitigung aller Heilsmittel, die mit ihm nichts zu tun hatten. Um deswillen hat er ebenso die asketischen Züge, welche der Jainismus trug, gänzlich ausgemerzt wie alle Spekulationen über irgendwelche Probleme, — diesseitige und jenseitige, soziale und metaphysische —, die nicht mit der Erlangung jenes Zieles zusammenhingen und ihm dienen konnten. Auch an der Begierde nach dem Erkennen haftet der echte Heilssucher nicht.

Ueber die Eigenart des »primitiven« Buddhismus, — sei es, daß darunter die Lehre des Meisters selbst oder die Praxis der ältesten Gemeinde verstanden werden soll (was für uns gleichgültig ist) — hat gerade die neueste Literatur eine ganze Reihe ausgezeichneter Arbeiten der Indologen aufzuweisen. Eine Einigung ist nicht in allem erzielt. Für unsere Zwecke empfiehlt es sich, zunächst den alten Buddhismus nach den zeitlich ältesten Quellen [1]) in den für uns wichtigen Punkten systematisch und also im möglichst geschlossenen Gedankenzusammenhang wiederzugeben, ohne Rücksicht darauf, ob er wirklich gerade in seinem Geburtsstadium diese rationale Geschlossenheit in vollem Umfang gehabt hat, was nur die Fachleute entscheiden können [2]).

[1]) Es geschieht dies an der Hand der Arbeiten namentlich von H. Oldenberg und Rhys Davids.

[2]) Was dabei vor Allem notgedrungen, schon des Raumes wegen, vernachlässigt wird, sind die bei allen indischen Intellektuellenphilosophien sehr wichtigen

Der alte Buddhismus [1]) ist in fast allen praktisch entscheidenden Punkten der charakteristische Gegenpol des Konfuzianismus sowohl wie etwa des Islam. Er ist die spezifisch unpolitische und antipolitische Standesreligion oder richtiger gesagt: religiöse »Kunstlehre« eines wandernden, intellektuell geschulten, Bettelmönchtums. Er ist, wie alle indische Philosophie und Hierurgie, »Erlösungsreligion«, wenn man den Namen »Religion« auf eine Ethik ohne Gott — oder richtiger: mit absoluter Gleichgültigkeit gegen die Frage, ob es »Götter« gibt und wie sie existieren — und ohne Kultus anwenden will. Und zwar ist er, angesehen auf das »wie?« und »wovon?« wie auf das »wozu?« der Erlösung die denkbar radikalste Form des Erlösungsstrebens überhaupt. Seine Erlösung ist ausschließlich des einzelnen Men-

Beziehungen zur Magie. Eine ganze Anzahl scheinbar soteriologisch-rationaler Grundsätze pflegen bei ihnen, mindestens ursprünglich, durch magische Bedeutsamkeit bedingt zu sein. Andererseits lassen wir auch manche an sich wichtige, rein durch die Macht der Tradition fortwirkende, Einzelzüge beiseite. So ist die Heiligkeit der Kuh, insbesondere die expiatorische Wirkung des Kuhurins auch in der buddhistischen Mönchsregel, und jedenfalls seit ziemlich alter Zeit, selbstverständlich.

[1]) Nachdem die für die buddhistische Ethik noch immer höchst wertvollen älteren Arbeiten (von Köppen, Kern und anderen) durch das Studium des Pali-Kanons und die sonstigen, namentlich auch die monumentalen, Zeugnisse, welche die Geschichtlichkeit der Person des Buddha bestätigten, in einem Hauptpunkt erledigt waren, wendete sich die Arbeit vor allem der Verwertung des Quellenmaterials zu. Neben dem älteren grundlegenden Werk von H. Oldenberg (Buddha) geben die Arbeiten von Mr. und Mrs. Rhys Davids die lesbarsten und zugleich konstruktivsten Zusammenfassungen des seitdem errungenen Standpunktes. Daneben von kürzeren Darstellungen: die Schriften von Pischel und von Edv. Lehmann, welche weiteren Kreisen zugänglich sind. Populär auch: Roussel, Le Bouddhisme primitif, Paris 1911 (Bd. I der von Theologen der Dominikaner-Universität Freiburg herausgegebenen »Religions Orientales«). Wissenschaftliche Gesamtdarstellung jetzt von F. Kern in Bühlers Grundriß. Dazu die Darstellungen in den Sammelwerken über vergleichende Religionswissenschaft. Einzelzitate an den betreffenden Stellen. Ueber die Dogmatik des Buddhismus de la Vallée-Poussin, Bouddhism (Paris 1909). Dazu das ältere Werk von Sénart, Origines Bouddhiques. Von dem Quellenmaterial zum alten Buddhismus liegt der Pali-Kanon (Tripithaka) in englischer Uebersetzung in den Sacred Books of the East vor. Die Reden und Gedichte Buddhas (die von der Tradition ihm zugeschriebenen Logia) hat Neumann in hervorragender Art ins Deutsche übertragen. Einen unmittelbaren Eindruck von der Eigenart altbuddhistischen Denkens liefert vielleicht am besten die Lektüre der »Questions of King Milinda« und (schon mahayanistisch umgebogen) Açvagoschas Buddha Tscharita (beide in den Sacred Books of the East). Einzelzitate an den entsprechenden Stellen. Zur Einführung sind ferner sehr zu empfehlen die bescheiden als populäre Schriften auftretenden, aber auf offenbar ausgebreiteter persönlicher Anschauung beruhenden Darstellungen von H. Hackmann in den »Religionsgeschichtlichen Volksbüchern« (Der Buddhismus I., II. und III. Teil, III. Reihe, Heft 4, 5, 7, Tübingen 1906).

schen eigenste Tat. Es gibt dafür keine Hilfe bei einem Gott oder Heiland [1]). Vom Buddha selbst kennen wir kein Gebet. Denn es gibt keine religiöse Gnade. Aber es gibt auch keine Prädestination. Ausschließlich des eigenen freien Verhaltens Folge ist ja nach der die Theodizee ersetzenden, vom Buddhismus nicht bezweifelten, Lehre vom Karman: der universellen Kausalität ethischer Vergeltung, das Jenseitsschicksal. Und nicht die »Persönlichkeit«, sondern der Sinn und Wert der einzelnen Tat ist das, wovon die Karman-Lehre ausgeht: es kann keine einzelne weltgebundene Handlung in der sinnvoll ethisch ablaufenden, aber gänzlich unpersönlichen kosmischen Kausalität verloren gehen. Man könnte glauben, eine Ethik aus diesen Prämissen müsse eine solche aktiven Handelns sein, es sei innerhalb der Welt (wie sie Konfuzianismus und Islam, jeder in seiner Art, besitzen), oder in Form asketischer Uebungen, wie bei seinem Hauptkonkurrenten in Indien, dem Jainismus. Allein beides lehnt der alte Buddhismus gleichmäßig ab, weil das »wovon?« und das »wozu?« der von ihm angestrebten Erlösung beides ausschließt. Denn aus jenen allgemeinen Prämissen der Anschauungsweise der indischen soteriologisch interessierten Intelligenz zieht die Lehre des Buddha — wie sie sich schon in der von Rhys Davids geistvoll interpretierten ersten Ansprache nach der »Erleuchtung« äußert — nur die letzte Konsequenz, indem sie die Grundursache aller erlösungsfeindlichen Illusionen in dem Glauben an eine »Seele« überhaupt als einer perennierenden Einheit aufdeckt. Daraus folgert sie die Sinnlosigkeit des Haftens an allen und jeden mit dem »animistischen« Glauben zusammenhängenden Neigungen, Hoffnungen und Wünschen: an allem diesseitigem und, vor allem, auch jenseitigem Leben. Das alles ist ein Haften an vergänglichen Nichtigkeiten. Denn ein »ewiges Leben« wäre für das Denken des Buddhismus eine contradictio in adjecto: »Leben« besteht ja gerade in dem Zusammengeschweißtsein der einzelnen Konfituenzien (Khandas) in die Form der selbstbewußten und wollenden Individualität, deren Wesen ja gerade darin beruht: in dem Sinn restlos vergänglich zu sein. »Zeitlos gültige« Werte irgend eines Individuellen aber anzuerkennen würde dieser — wie jeder indischen — Denkweise

[1]) Denn die Heilands-Qualität des Buddha selbst war erst sekundäres Entwicklungsprodukt. An seiner zwar übernormalmenschlichen, aber nicht göttlichen, nur exemplarischen Qualität bestand in der ersten Zeit des Ordens offenbar nicht der geringste Zweifel.

als eine absurde und lächerliche Vermessenheit, der Gipfel psycholatrischer »Kreaturvergötterung« (um einen puritanischen Begriff zu gebrauchen) erschienen sein. Nicht Erlösung zu einem ewigen Leben also, sondern zur ewigen Todesruhe wird begehrt. Der Grund dieses Erlösungsstrebens ist beim Buddhismus wie bei den Indern überhaupt nicht etwa »Ueberdruß am Leben«, sondern »Ueberdruß am Tod«. Das zeigt am deutlichsten schon die Legende von den Erlebnissen, welche der Flucht des Buddha aus dem Elternhaus, von der Seite der jungen Frau und des Kindes, in die Waldeinsamkeit vorausgingen. Was nutzt die Herrlichkeit der Welt und des Lebens, wenn sie unausgesetzt von den drei Uebeln der Krankheit, des Alters und des Todes bedroht ist? wenn alle Hingabe an die irdische Schönheit nur den Schmerz, und vor allem: die Sinnlosigkeit der Trennung, einer in einer Unendlichkeit stets neuer Leben immer erneuten Trennung, steigert? Die absolut sinnlose Vergänglichkeit von Schönheit, Glück und Freude in einer ewig bestehenden Welt ist auch hier das, was die Weltgüter endgültig entwertet. Für den wenigstens, der stark und weise ist, — und nur für diesen, erklärt der Buddha wiederholt, sei seine Lehre. Daraus ergibt sich nun die spezifisch erlösungsfeindliche Gewalt. Ein gesinnungsethischer Sündenbegriff ist, wie dem Hinduismus überhaupt, so auch dem Buddhismus nicht kongenial. Gewiß gibt es für den buddhistischen Mönch Sünden, auch Todsünden, welche für immer aus der Gemeinschaft der zu den Zusammenkünften zugelassenen Genossen ausschließen, andere, welche nur Buße erheischen. Aber bei weitem nicht alles, was die Erlösung hindert, ist eine »Sünde«. Nicht sie ist die letztlich erlösungsfeindliche Macht. Nicht das »Böse«, sondern das vergängliche Leben als solches: die schlechthin sinnlose Unrast alles geformten Daseins überhaupt ist es, wovon Erlösung gesucht wird. Alle »Sittlichkeit« könnte dafür nur Mittel sein und hätte also auch nur Sinn, soweit sie Mittel dafür ist. Das ist sie aber letztlich *nicht*. Die Leidenschaft rein als solche, auch für das Gute und auch gerade in der Form des edelsten Enthusiasmus, ist, weil jedes »Begehren« ans Leben bindet, das schlechthin erlösungsfeindliche. Der Haß ist das im Grunde nicht in höherem Grade als alle Arten der Liebe zu Menschen und auch die leidenschaftliche aktive Hingabe an Ideale es ebenfalls sind. Unbekannt ist die Nächstenliebe zum mindesten im Sinn der großen christlichen Brüderlichkeitsvirtuosen. »Wie ein mächtiger Wind blies

der Gesegnete über die Welt mit dem Wind seiner Liebe, so kühl und süß, ruhig und zart« [1]). Nur diese kühle Temperierung gewährleistet ja die innere Loslösung von allem »Durst« nach Welt und Menschen. Der buddhistische mystische, durch die Euphorie der apathischen Ekstase psychologisch bedingte Liebesakosmismus (maitri, metta), das »unbegrenzte Fühlen« für Menschen und Tiere: so wie die Mutter für ihr Kind, gibt freilich dem Begnadeten magische seelenüberwindende Macht auch über seine Feinde [2]). Aber er bleibt dabei kühl und distant temperiert [3]). Denn letztlich muß der Einzelne, wie ein berühmtes Gedicht [4]) des Meisters sagt, »einsam wandern wie das Nashorn«, — und das heißt auch: dessen harte Haut gegen Gefühle haben. Die »Feindesliebe« vollends ist dem Buddhismus notwendig ganz fremd. Sein Quietismus konnte solche Virtuosenkraft der Selbstüberwindung nicht, sondern nur das gleichmütige Nichthassen des Feindes und das »ruhevolle Gefühl freundlicher Eintracht« (Oldenberg) mit den Gemeinschaftsgenossen ertragen. Auch dies Gefühl ist nicht rein aus mystischer Empfindung geboren, sondern getragen auch durch das egozentrische Wissen: daß die Austilgung auch aller Feindschaftsaffekte der eigenen Erlösung frommt. Die buddhistische Caritas hat den gleichen Charakter der Unpersönlichkeit und Sachlichkeit, wie er sich im Jainismus und, in anderer Art, auch im Puritanismus findet. Die eigene certitudo salutis, nicht das Ergehen des »Nächsten«, steht in Frage.

---

[1]) So in den gleich zu erwähnenden »Fragen des Königs Milinda« (IV, 1, 12).

[2]) Quest. of K. Milinda IV, 4, 16: Wenn ein Buddhist »die volle Liebe« hat, kann niemand ihm Uebles tun. Selbst physisch nicht. Denn diese Liebe ist allbezwingend. Man wird gut tun, diese Vorstellung — mindestens in ihrer primären Fassung — nicht im Sinn etwas des Dostojewskischen Starjez Ssossima oder des Tolstojschen Platon Karatajew zu fassen, obwohl sie gewiß dahin sublimiert werden konnte, sondern zunächst einfach magisch. Der Besitz des ekstatischen Liebesakosmismus ist eine magische Qualität. Kommt also, heißt es, ein Buddhist durch Schwert oder Gift um, so hatte er in diesem Augenblick dieses Charisma nicht.

[3]) Ueber das Wesen der Maitri, die auch im Yoga eine Rolle spielte, hat zwischen Pischel und H. Oldenberg (Aus dem alten Indien, 1910) eine Diskussion stattgefunden, bei welcher, wie mir scheint, der letztere im Rechte blieb. »Friedvolles Wohlwollen« ist ihr Wesen. Auch in der Rangordnung der Laien-Tugenden wird die Wohltätigkeit, wie Oldenberg hervorhebt, ihr gelegentlich vorangestellt. Für den Mönch aber wird sie überhaupt nur nebenher erwähnt und auch die Lyrik scheint sie nicht im entferntesten ähnlich zu durchtränken, wie bei uns in der bernhardinischen und pietistischen Lyrik. Das »Wissen« ist und bleibt eben der Erlösungsweg.

[4]) Es findet sich u. a. in Neumanns zitierter Sammlung der »Reden des Gautama Buddha«.

Die Erlösung entsteht auch im Buddhismus durch »Wissen«. Nicht natürlich im Sinn der erweiterten Kenntnis irdischer oder himmlischer Dinge. Im Gegenteil forderte der alte Buddhismus gerade auf diesem Gebiet das äußerste an Unterdrückung des Wissensstrebens: den bewußten Verzicht auf das Forschen nach dem, was nach dem Tode des Erlösten sein wird, weil die Sorge darum ebenfalls »Begehren«: »Durst«, ist und dem Heil der Seele nicht frommt. Den Mönch Mâlukya, der wissen will, ob die Welt ewig und unendlich sei und ob Buddha nach dem Tode weiter leben werde, verspottet der Meister: solche Fragen eines Unerlösten seien gerade so, wie wenn jemand, der todkrank an einer Wunde liege, vom Arzt, ehe er die Wunde behandeln dürfe, zu wissen begehre: wie der Arzt heiße, ob er adlig sei und wer ihm die Wunde zugefügt habe. Das Forschen über das Wesen von Nirvana galt dem korrekten Buddhismus geradezu als Ketzerei. Im Konfuzianismus wird die Spekulation abgelehnt, weil sie der diesseitigen Vollendung des Gentleman nicht frommt und, utilitarisch betrachtet, steril ist. Im Buddhismus: weil sie einen Hang am irdischen verstandesmäßigen Wissen dokumentiert und dies für die jenseitige Vollendung nicht frommt. Sondern das heilbringende »Wissen« ist ausschließlich die praktische Erleuchtung durch die vier großen Wahrheiten über Wesen, Entstehung, Bedingungen und Mittel der Vernichtung des Leidens. Während der alte Christ das Leiden als asketisches Mittel oder als Martyrium eventuell sucht, flieht der Buddhist das Leiden unbedingt. »Leiden« aber ist mit der Tatsache der Vergänglichkeit alles geformten Seins rein als solchen gleichgesetzt. Das aus dem Wesen des Lebens folgende, ebenso aussichtslose wie unvermeidliche Ringen gegen die Vergänglichkeit: der »Kampf um das Dasein« im Sinn des Strebens nach Behauptung der eigenen, von Anfang an doch todgeweihten Existenz: das ist das Wesen des Leidens. Noch späte Sutras der »weltfreundlichen« Mahayana-Schule operieren mit dem Nachweis der völligen Sinnlosigkeit eines unvermeidlich in Alter und Tod abschließenden Lebens. Diese vom Leiden endgültig befreiende Erleuchtung ist allein durch Andacht, durch die kontemplative Versenkung in die einfachen *praktischen* Lebenswahrheiten zu erlangen. Das »Wissen«, welches jedem Handelnden versagt und nur einem nach Erleuchtung Strebenden möglich ist, ist also zwar praktischer Art. Aber es ist dennoch nicht das »Gewissen«, — welches ja auch Goethe dem Handelnden

abspricht und nur »dem Betrachtenden« zugesteht. Denn der Buddhismus kennt einen konsequenten Begriff des »Gewissens« nicht und kann ihn nicht kennen, schon infolge der Karmanlehre und seiner darauf beruhenden Ablehnung des Persönlichkeitsgedankens, die er besonders konsequent, etwa in der Art der Machschen Seelen-Metaphysik, durchgeführt hat. Was ist denn das »Ich«, mit dessen Vernichtung sich die bisherige Erlösungslehre abmüht? — Auf diese Frage hatten die einzelnen orthodoxen und heterodoxen Soteriologen verschiedene Antworten gegeben, von der primitiven, je nachdem mehr materialistischen oder spiritualistischen Anknüpfung an die alte magische Seelenkraft des Atman (im buddhistischen Pali: attan) bis zu der Konstruktion jenes unveränderlich konstanten, aber auch nur rezeptiven, Bewußtseins der Samkhya-Lehre, welche alles Geschehen ohne Ausnahme der Materie, das heißt: der Welt des Veränderlichen, zuwies. Der Buddha kehrte von dieser soteriologisch und psychologisch ihn nicht befriedigenden intellektualistischen Konstruktion zu einer, im Effekt, voluntaristischen zurück. Aber in neuer Wendung. Neben allerhand Resten primitiverer Anschauungen findet sich der sinnhafte Kern der neuen Lehre besonders geistreich in den »Fragen des Königs Milinda« [1]). Die innere Erfahrung zeigt uns überhaupt kein »Ich« und keine »Welt«, sondern nur einen Ablauf von allerhand Sensationen, Strebungen und Vorstellungen, welche zusammen die »Wirklichkeit« ausmachen. Die einzelnen Bestandteile, so wie sie erfahren werden, sind in der inneren Realität überhaupt nicht »unterschiedslos« (gemeint ist: »zu einer Einheit«) verbunden. Hat man das »Schmeckende« z. B. »heruntergeschluckt«, so ist es der Substanz nach noch da: — aber nicht mehr als »Schmeckendes«. Und »Salz«, d. h. die salzige Geschmacksqualität, ist nicht sichtbar (III, 3, 6). Ein Bündel von lauter heterogenen Einzelqualitäten [2]) also wird wahrgenommen, sowohl als äußere »Dinge«, wie, vor allen Dingen auch, im Wege der Selbstbesinnung, als das, was uns als einheitliche

[1]) Menander, einer der vorderindischen (indoskythischen) Herrscher der frühbuddhistischen Zeit. Die Dialogsammlung ist herausgegeben in den Sacred Books of the East (The Questions of King Milinda, Vol. 35, 36). Inwieweit etwa die aristotelische Entelechielehre eingewirkt haben könnte, ist fraglich. Doch darf eine weitgehende Originalität des buddhistischen Denkens darin wohl immerhin angenommen werden, da gerade auf diesen Punkt großes Gewicht gelegt wurde.

[2]) »Skandhas«. Auch spätere buddhistische Inschriften sprechen von der Seele als von einem »Aggregat« von Bestandteilen (Ep. Ind. IV, S. 134).

»Individualität« erscheint. Dies der Sinn der Erörterung. Was nun ist es, das die Einheit herstellt? Wiederum wird von den Außendingen ausgegangen. Was ist ein »Wagen«? Offenbar nicht irgend einer seiner einzelnen Bestandteile (Räder usw.). Und ebenso offenbar auch nicht sie alle zusammen, als bloße Summe gedacht. Sondern kraft der Einheit des »Sinns« aller Einzelteile allein erleben wir das Ganze als »Wagen«. Genau ebenso bei der »Individualität«. Worin besteht diese? In den einzelnen Sensationen gewiß nicht. Auch nicht in allen zusammen. Sondern in der Einheit des Zwecks und Sinns, welche diese beherrscht, wie die sinnvolle Zweckbestimmtheit den Wagen. Worin aber besteht bei der Individualität dieser Zweck und Sinn? In dem einheitlichen Wollen des existierenden Individuums. Und der Inhalt dieses Wollens? Die Erfahrung lehrt, daß alles Wollen der Individuen in hoffnungsloser Vielheit auseinander- und gegeneinanderstrebt und nur in einem einzigen Punkt einig ist: sie alle wollen existieren. Letztlich wollen sie eben gar nichts anderes als dieses. All ihr Kämpfen und Tun, wie immer sie es vor sich und anderen illusionistisch einkleiden mögen, hat letztlich nur diesen einen einzigen letzten Sinn: den Willen zum Leben. Er, in seiner metaphysischen Sinnlosigkeit, ist es also, der letztlich das Leben zusammenhält. Er ist es, der Karman erzeugt. Ihn gilt es zu vernichten, wenn man dem Karman entrinnen will. Der Wille zum Leben, oder wie der Buddhismus sagt: der »Durst« nach Leben und Handeln, nach Genuß, Freude, vor allem nach Macht, aber auch nach Wissen oder nach was immer es sei, — der ist allein das »principium individuationis«. Er allein macht aus dem Bündel von psychophysischen Vorgängen, welches die »Seele« empirisch ist, ein »Ich«. Nach einer Art von (wie wir sagen würden) »Gesetz der Erhaltung der Individuations-Energie«[1])

[1]) Genau so suchen — wie ich zufällig sehe — moderne Buddhisten diese Lehre »wissenschaftlich« akzeptabel zu machen. Vgl. Ananda Maitreya (Animism and Law) in den Public. of the Buddhasasana Samagana (Rangoon 2446 S. 16 unten). Newton habe die animistischen Mythologien in der Mechanik, Faraday die ganz entsprechenden Vorurteile (Phlogiston) in der Chemie, Buddha in der Theorie der seelischen Vorgänge beseitigt, die genau so gesetzlich (durch Karman bedingt) ablaufen wie jene. Natürlich aber könnten nicht die von den Vorfahren ererbten, letztlich physisch bedingten Dispositionen, sondern nur ein besonderes seelisches Agens (der »Durst«), die Tatsache der Neuentstehung von seelischem Leben selbst erklären. — Die altbuddhistische Formulierung ist: daß das Ich »vijñanasamtana« sei: ein Komplex oder eine Serie von Bewußtseinsvorgängen, während nach der orthodoxen Lehre Vijñana,

wirkt er über das Grab hinaus. Dies Individuum, das dann stirbt, kann freilich nicht neu erstehen. Auch nicht durch »Seelenwanderung«. Denn eine Seelensubstanz gibt es nicht. Aber der »Durst« läßt, wenn ein »Ich« im Tode zerfällt, sofort ein neues Ich zusammenschießen, belastet mit dem Fluch der unentrinnbaren Karman-Kausalität, die für jedes ethisch relevante Geschehen einen ethischen Ausgleich verlangt [1]). Durst allein hemmt, rein als solcher, die Entstehung der erlösenden, zur göttlichen Ruhe führenden, Erleuchtung. In diesem spezifischen Sinn wird alles Begehren in jener intellektualistischen Wendung, welche in irgendeiner Form alle Erlösungsreligionen Asiens auszeichnet, mit »Unwissenheit« (Avidya) gleichgesetzt. Dummheit ist die erste, Sinnlichkeit und böser Wille sind erst die zweite und dritte der drei Kardinalsünden. Die Erleuchtung aber ist nicht ein freies göttliches Gnadengeschenk, sondern Lohn unausgesetzter meditierender Versenkung in die Wahrheit, zur Ablegung der großen Illusionen, aus denen der Lebensdurst quillt. Wer dadurch jene Erleuchtung erlangt, der genießt — darauf kommt es an — im

der Gedanke, weil Sitz der Ich-Individualität, als Einheit galt. (Vgl. de la Vallée-Poussin, Journal Asiat. 9. Ser. 20, 1902).

[1]) Diese Konsequenz wird u. a. in den »Questions of King Milinda« (III, 5, 7) gelehrt. Das Karman lastet auf der infolge des Handelns und Tuns der untergehenden Individualität entstandenen neuen, die an sich mit jener alten nichts gemein hat, außer daß sie durch den ungelöschten »Durst« jener nach weiterer Existenz gezwungen wurde, ihrerseits sich zu bilden. Die Konstruktion war geboten, weil die Karmanlehre als Grundlage alles Leidens und der Existenz selbst ganz außer Frage stand und es sich nur darum handelte, in deren Rahmen eine befriedigende Konstruktion zu geben. Was denn eigentlich letztlich der Erlösungsbedürftige für ein Interesse daran habe, das Entstehen eines ihm in jeder Hinsicht schlechterdings fremden Wesens nach seinem Tode zu hindern, wurde daher gar nicht gefragt. Schließlich gilt ja aber das gleiche für die, wie alle Dokumente zeigen, so massive Seelenwanderungsfurcht der Inder überhaupt. Wirklich streng ist im Buddhismus jener Standpunkt nicht festgehalten worden. Daß der vor dem Eingehen im Nirvana stehende Erleuchtete allwissend ist und rückwärts die ganze Reihe seiner Wiedergeburten überschaue, ist eine schon ziemlich frühe buddhistische (und nicht nur buddhistische) Lehre. Vor allem aber findet sich in den literarischen und monumentalen Quellen auch der alten (Hinayana-)Buddhisten die Seelenwanderung ganz in hinduistischer Art — eben als eine »Seelenwanderung« — behandelt. — Was die Karman-Lehre anlangt, so sind später die Qu. of King Milinda bemüht, fatalistische Konsequenzen hintanzuhalten. Entsprechend dem Grundsatz, daß die Erörterung unlösbarer metaphysischer Probleme »Durst« und also heilsschädlich sei, wird gelehrt: niemand wisse, wie weit sich der Einfluß des Karman erstrecke. Jedenfalls sei nicht jegliches Ungemach — etwa ein Splitter im Fuß Buddhas — Folge von Karman. Denn auch die äußere Natur habe ihre eigene Gesetzlichkeit. — Karman scheint sich also wesentlich auf die soteriologischen Interessen der Seele: auf Leben und seelisches Leiden, zu beziehen.

Diesseits die Seligkeit. Hohe Siegesfreude ist daher der Ton, auf den die Hymnen des alten Buddhismus gestimmt sind. Der »Arhat«, welcher am Ziele der methodischen kontemplativen Ekstase angelangt ist, ist frei von Karman [1]) und fühlt sich [2]) erfüllt von einem starken und zarten (gegenstands- und also begierdelosen) Liebesempfinden, frei von irdischem Stolz und pharisäischer Selbstgerechtigkeit, aber getragen von unerschütterlichem, die Dauer des Gnadenstandes verbürgendem Selbstvertrauen, frei von Furcht, Sünde und Täuschung, frei von Sehnsucht nach der Welt und — vor allem — nach einem jenseitigen Leben. Er ist dem endlosen Rade der Wiedergeburten innerlich entronnen, dessen Darstellung in buddhistischen Kunstwerken die christliche Hölle vertritt. Man könnte in der Rolle, welche das »Liebesempfinden« in dieser Schilderung des Zustandes des Arhat spielt, einen »feministischen« Zug vermuten. Allein das wäre falsch. Die Erlangung der Erleuchtung ist eine Tat des Geistes und verlangt die Kraft reiner »interesseloser« Kontemplation auf der Basis rationalen Denkens. Das Weib aber ist wenigstens der späteren buddhistischen Doktrin nicht nur ein irrationales, der höchsten Geisteskraft unfähiges Wesen, die spezifische Versuchung für den nach der Erleuchtung Strebenden, — es ist vor allem jener »objektlosen« mystischen Liebesstimmung gar nicht fähig, welche den Zustand des Arhat psychologisch charakterisiert. Ein Weib wird vielmehr, wo immer sich Gelegenheit bietet, in Sünde verfallen. Und wo sie, trotz der gegebenen Gelegenheit, einmal nicht sündigt, da kommt sicherlich irgendwelchen konventionellen oder anderen egoistischen Erwägungen das Verdienst dafür zu. So die ausdrückliche Auffassung späterer mönchischer Moralisten. Der Meister selbst hat sich anscheinend nicht so geäußert. Im Gegenteil finden wir in der Frühzeit des Buddhismus — wenigstens nach der Legende — in der Umgebung des Meisters selbst ganz ebenso wie in allen Intellektuellen-Sekten der damaligen, in jeder Hinsicht noch weniger konventionell gebundenen, Zeit, Frauen, auch solche die wandernd die Lehre ihrer Meister verkündigten. Die höchst subalterne Stellung des buddhistischen Nonnenordens, der den Mönchen durchaus untergeordnet ist, wird daher Produkt der

[1]) Sein Handeln erzeugt als Folge nicht Karman, sondern nur »Kiriya«, welches nicht zur Wiedergeburt führt.

[2]) Die Schilderung der psychologischen Qualitäten des Gnadenstandes in den Buddha selbst zugeschriebenen Reden (Neumann, Reden des Gautama

späteren spezifischen klösterlichen Entwicklung sein[1]). Jene Unbefangenheit des intersexuellen Verkehrs der Intellektuellenkreise bedeutete aber sicherlich keinerlei »femininen« Charakter der Botschaft des Meisters selbst. Diese verwirft irdischen Stolz und Selbstgerechtigkeit. Aber nicht zugunsten von erbaulicher Selbstdemütigung oder gefühlsmäßiger Menschenliebe im christlichen Sinn. Sondern zugunsten männlicher Klarheit über den Sinn des Lebens und der Fähigkeit, in »intellektueller Rechtschaffenheit« die Konsequenzen daraus zu ziehen. Ein »soziales« Empfinden vollends im Sinn einer Sozialethik, welches mit dem »unendlichen Wert der einzelnen Menschenseele« operiert, mußte einer Erlösungslehre so fern wie möglich liegen, welche in jenem auf die »Seele« gelegten Wertakzent ja gerade lediglich die eine große verderbliche Grundillusion wiederfinden konnte. Auch die spezifische Form des »Altruismus« des Buddhisten: das universelle Mitleid, ist lediglich eine der Stufen, welche das Empfinden durchläuft beim Durchschauen der Sinnlosigkeit des Existenzkampfs aller Individuen im Lebens-Rad, ein Kennzeichen fortschreitender intellektueller Erleuchtung, nicht aber Ausdruck aktiver Brüderlichkeit: es wird in den Regeln für die Kontemplation ausdrücklich dazu bestimmt, durch den kühlen, stoischen Gleichmut des Wissenden als Endzustand ersetzt zu werden. Natürlich wirkt es höchst sentimental, wenn jener siegreiche buddhistische König (9. Jahrh.) zu Ehren Buddhas seine Elefanten frei läßt, welche nun, wie die zitierte Inschrift besagt (Ind. Ant. XXI, 1892, S. 253) »mit Tränen in den Augen« ihre Genossen in den Wäldern wieder aufsuchen. Indessen jene Konsequenz aus dem »Ahimsa« ist an sich ein rein formaler Akt, —

Buddha) sprechen (I. Teil, 2. Rede) von »Tiefsinn«, »Heiterkeit«, »Lindheit«, »Innigkeit«, »Gleichmut« auf Grundlage der Einsicht, von dem Fehlen der Hoffart, aber auch jeder matten Müdigkeit (I. Teil, 8. Rede), von »innerer Meeresstille« und »Einheit des Gemüts« in einer »aus Selbstvertiefung geborenen seligen Heiterkeit« (III. Teil, 6. Rede), in dem durch Arbeit an sich selbst (I. Teil, 2. Rede) erlangten Bewußtsein: »Dies ist das letzte Leben und nimmer gibt's ein Wiedersehn.«

[1]) Schon relativ alte Quellen, wie das Tschullavagga, haben allerdings dem Meister selbst die unbedingte Ablehnung der Frauen untergeschoben: nur den Bitten seiner Tante und Pflegmutter Mahapyapati haben diese es zu danken, daß sie überhaupt in subalterner Art zur Heilssuche zugelassen werden. Indessen mit anderen Quellen ist diese Annahme schwer vereinbar, und es ist bei einem Mönchsorden wahrscheinlicher, daß er die (relative) intersexuelle Freiheit der alten vornehmen Kschatriya-»Salons« später wegretouchiert hat, als das Umgekehrte.

wie die modernen Tierspitäler und Tierpensionen der Klöster. Und »Tränen« waren wenigstens der Frühzeit des alten Buddhismus relativ sehr fremd und flossen in Indien allgemein erst mit der pietistischen (bhakti-)Frömmigkeit reichlicher. —

Für die Charakterisierung des buddhistischen Erlösungstypus in seinen Wirkungen auf das Verhalten nach außen hin ist folgendes entscheidend. Die Versicherung des Gnadenstandes, das Wissen also um die eigene endgültige Erlösung, wird n i c h t durch Bewährung in irgendwelchem — »innerweltlichen« oder »außerweltlichen« — H a n d e l n , in »Werken« welcher Art immer, sondern im Gegenteil in einer aktivitätsfremden Z u s t ä n d l i c h k e i t gesucht. Dies ist ausschlaggebend für die gesamte Stellung des »Arhat«-Ideals zur »Welt« des rationalen Handelns: es gibt von jenem zu diesem keine Brücke. Und ebensowenig zu einem im aktiven Sinn »sozialen« Verhalten. Die Erlösung ist eine absolut individuelle Leistung des Einzelnen aus eigener Kraft [1]). Niemand und insbesondere keine soziale Gemeinschaft kann ihm dabei helfen: der spezifisch asoziale Charakter aller eigentlichen Mystik ist hier auf das Maximum gesteigert. Eigentlich erscheint es schon als ein Widerspruch, daß der Buddha — dem die Stiftung einer »Kirche« oder auch nur einer »Gemeinde« ganz fern lag und der für sich ausdrücklich die Möglichkeit und die Prätension, eine Ordensgemeinschaft »leiten« zu können, ablehnte,— immerhin doch einen »Orden« ins Leben gerufen hat, — sofern diese Stiftung nicht vielleicht hier, wie im Christentum, vielmehr lediglich eine Schöpfung seiner Schüler war. Nach der Legende hat der Buddha auch die Verkündung seiner Erlösungslehre nicht aus eigenem Antrieb, sondern auf besondere Bitte eines Gottes auf sich genommen. Die alte Ordensgemeinschaft bot den Brüdern in der Tat nur bescheidene Nachhilfen in Gestalt von normgemäßer Lehre und Aufsicht für den Novizen, Erbauung, Beichte und Buße für den Vollmönch. Sie scheint im übrigen vor allem der Fürsorge für die standesgemäße »Wohlanständigkeit« des Verhaltens der Mönche zu dienen, um deren Charisma nicht vor der Welt kompro-

---

[1]) »Sucht nicht nach einer Zuflucht bei irgend jemand außer bei euch selbst« heißt es im Mahaparinibhana Sutra (II, 31—35, S. B. of the East XI, S. 35 ff., auch deutsch bei Schulze, Das rollende Rad S. 96 ff., speziell S. 97). — Der Gegensatz des Buddhismus gegen das Christentum ist außer in zahlreichen Stellen von Oldenbergs Schriften, schön herausgearbeitet auch in v. Schröders Reden und Aufsätzen« (S. 109).

mittieren zu lassen. Im übrigen ist, wie bald zu erörtern, mit der größten Konsequenz und Absichtlichkeit die Organisation dieser sozialen Gemeinschaft und die Gebundenheit des Einzelnen an sie »minimisiert«.

Daß die Erlösung selbst nur der Weltflucht in Aussicht gestellt wurde, entsprach an sich den indischen Gepflogenheiten, folgte aber beim Buddhismus aus dem ganz speziellen Charakter der Erlösungslehre. Denn eine Erlösung aus dem endlosen Kampf des individuell Geformten um seine stets gleich hoffnungslos verlorene Existenz zum Eingehen in die Unvergänglichkeit der Ruhe war ja nur durch die Abwendung von allem und jedem mit der Welt der Vergänglichkeit und des Kampfes um die Existenz verbindenden »Durste« erreichbar. Sie konnte selbstverständlich ausschließlich dem »hauslosen« (pabbajita, d. h. dem wirtschaftslosen) Stande, nach der Gemeindelehre nur den wandernden Jüngern (später: Mönche, Bhikkshu genannt) zugänglich sein. Die Stände der »Hausbewohner« waren dagegen für die Gemeindelehre, — ähnlich etwa wie die tolerierten Ungläubigen im Islam, — im Grunde ausschließlich dazu da, den Buddhajünger, der den Gnadenstand zu erwerben trachtet, bis zu seiner Erreichung durch Almosen zu sustentieren. Heimatlos wandernd, besitzlos, arbeitslos, sexuell und gegenüber Alkohol, Gesang und Tanz absolut enthaltsam, streng vegetarisch, unter Meidung von Gewürzen, Salz und Honig, vom schweigenden Bettel von Tür zu Tür lebend, im übrigen der Kontemplation hingegeben, sucht er die Erlösung vom Daseinsdurst. Die materielle Unterstützung des Erlösungsuchenden und nur sie war letztlich die höchste Verdienstlichkeit und Ehre, die dem »Upâsaka« (»Verehrer« Laien [1])) zugänglich ist. Die Zurückweisung seiner Almosen durch Umkehrung der Betteltöpfe war die einzige Strafe, die ihm von den Mönchen drohte. Upâsaka aber war jeder, der sich als solcher betätigte. Eine offizielle Anerkennung gab es dafür ursprünglich gar nicht. Später wurde die Erklärung: seine Zuflucht zum Buddha und zu der Gemeinde (der Mönche) zu nehmen, als genügend behandelt. Während für die Mönche ganz eindeutige Sittenregeln bestehen, beschränkt sich der Stifter für die frommen Verehrer auf wenige empfehlende, und erst später allmählich zu einer Art von Laienethik

[1]) Der Ausdruck ist technisch und findet sich in offiziellen Inschriften (z. B. J. R. A. S. 1912, S. 119 und oft).

ausgebaute Ratschläge. »Consilia evangelica« gab es hier also nicht für die opera supererogatoria der Begnadeten, wie im Christentum, sondern gerade umgekehrt als Unzulänglichkeitsethik der Schwachen, welche die volle Erlösung nicht suchen wollen. Sie entsprachen in ihrem ursprünglichen Inhalt ungefähr dem Dekalog, jedoch mit umfassenderem, auf alle Verletzung lebender Wesen erstreckten, Sinn des Tötungsverbots (Ahimsa) und des Gebots der unbedingten Wahrhaftigkeit (im Dekalog bekanntlich nur für das Gerichtszeugnis verlangt), und mit ausdrücklicher Verpönung der Trunkenheit. Für die getreue Innehaltung dieser Gebote der Laiensittlichkeit (insbesondere der 5 Kardinalverbote: nicht töten, nicht stehlen, nicht ehebrechen, nicht lügen, nicht sich berauschen) werden dem frommen Laien innerweltliche Güter: Reichtum, ein guter Name, gute Gesellschaft, Tod ohne Angst und die Besserung seiner Wiedergeburtschancen in Aussicht gestellt. Günstigenfalls also: die Wiedergeburt in jenem ebenfalls vergänglichen Götterparadies, welches der zum Eingang in Nirvana Erlöste verschmäht, welches aber dem Weltkind besser zusagen mochte als jener vom Buddha in seiner näheren Bestimmtheit vielleicht problematisch gelassene, von der älteren Lehre aber zweifellos mit absoluter Vernichtung gleichgesetzte Zustand [1]. Der alte Buddhismus des Pali-Kanons war also lediglich ständische Ethik, oder richtiger: Kunstlehre eines kontemplativen Mönchtums. Der Laie (»Hausbewohner«) kann nur die »niedere Gerechtigkeit« (Adi-brahma-chariya) üben, nicht, wie der »Ehrwürdige« (arhat) die entscheidenden Erlösungswerke. —

Es ist nun freilich sehr fraglich, ob die Lehre Buddhas von Anfang an als eine »Mönchs«-Religion gedacht war. Oder vielmehr: es ist so gut wie ganz sicher, daß sie dies keineswegs war. Es ist eine offenbar alte Tradition: daß der Buddha bei

[1]) Daß für den alten Buddhismus Nirwana wenigstens nach dem Tode wirklich gleich »Verwehen«, »Auslöschen« der Flamme, und nicht gleich einem traumlosen Schlaf (wie meist im Hinduismus) oder gleich einem Zustand unbekannter und unaussprechbarer Seligkeit war, dafür sprechen hinlängliche Anzeichen. Noch in den Milinda-Fragen, welche (IV, 8, 69) Nirwana zweideutig als einen Zustand schildern, dessen Kühle den Lebensdurst stille, eine Arznei, grenzenlos wie der Ozean, welche Alter und Tod ende, eine Quelle der Schönheit und Heiligkeit, ewig, glanzvoll, die Vollendung aller Wünsche, wird doch (IV, 1, 12 f.) betont: die Verehrung der Reliquien Buddhas bedeute nicht, daß Buddha sie entgegennehme. Er sei mit jeglicher Spur aus dem Dasein ausgelöscht und man verehre sie vielmehr zur Anfachung des eigenen Feuers. Freilich ist die Brücke vom Nichtsein zum Uebersein in aller Mystik leicht geschlagen.

Lebzeiten zahlreiche Laien, die nicht in einem Orden lebten, zum Nirvana habe gelangen lassen. Und es wird auch in den Fragen des Königs Milinda noch gelehrt, daß ein Laie Nirvana wenigstens, wie ein gelobtes Land, von Angesicht zu Angesicht erschauen könne. Dabei wird auch die Frage erörtert, wie jemals Erlösung von Laien durch Buddha möglich gewesen sei und warum der Buddha dessenungeachtet doch einen Mönchsorden gestiftet habe [1]).

Die Gemeinde Buddhas war naturgemäß zunächst die Gefolgschaft eines Mystagogen, jedenfalls mehr eine soteriologische Schule als ein Orden. Die Diskussionen der Fachleute [2]) machen wahrscheinlich, — was schon an sich naheliegt —, daß nach Buddhas Tode die nächsten Schüler zunächst, gegenüber ihren Anhängern, eine ähnliche Stellung eingenommen haben, wie Buddha zu ihnen selbst: sie waren ihre spirituellen Väter, in der üblichen indischen Terminologie: Guru, und maßgebende Interpreten seiner Lehre. Auf dem Konzil von Vaiçali, welches zum Schisma führte, hatte man einen hundertjährigen Schüler des Ananda, des Lieblingsschülers des Meisters, herbeigeholt: den »Vater der Gemeinschaft«. Formelle Bestimmungen darüber, wer in den später, zur Schlichtung von Lehr- und Disziplinstreitigkeiten, gelegentlich berufenen »Konzilien«, den universellen Versammlungen der Gemeinschaft, zu sitzen das Recht habe, fehlten zweifellos und von einer »Abstimmung« in unserem Sinn war keine Rede. Autorität entschied. Das Charisma der Arhatschaft, des sündlosen und daher mit magischen Kräften ausgestatteten Erlösten, war das entscheidende Merkmal: freilich aber hatte schon einer der vom Buddha selbst zugelassenen Schüler [3]) ein Schisma verschuldet. Irgendwelche »Regeln« hatte der Buddha wohl sicher von Fall zu Fall gegeben: es wird gesagt, daß diese nun, nach seinem Tode, der unpersönliche »Herr« der Gemeinde sein sollten. Unsicher ist nur, ob eine systematische Ordensregel, wie das spätere Pratimokscha es war, schon von ihm selbst stammte. Die unvermeidliche Disziplin erzwang dann festere Formen. Und ein Orden wurde die Gemeinschaft, weil wichtige Teile der Lehre als Geheimlehre überliefert wur-

[1]) Q. of. K. Milinda Buch VI. Der Orden, wird geantwortet, fördere die Tugend und alle, die Buddha als Laien zur Erlösung habe gelangen lassen, seien wenigstens in einem früheren Leben Mönche gewesen.

[2]) Minayeff, H. Oldenberg, de la Vallée Poussin. S. darüber abschliessend den letztgenannten in Ind. Ant. 37 (1908), S. 1 ff.

[3]) S. über ihn Q. of K. Milinda IV, 1, 2 ff.

den [1]), wie in den meisten alten Soteriologien Indiens. Es war ein Zugehörigkeitsmerkmal erwünscht. Schon bald nach Buddha muß der Orden mit Kopfschur und gelber Tracht konstituiert gewesen sein und nur in der relativ immerhin lockeren Organisation erhielt sich die Spur des einstigen freien Gemeinschaftscharakters der alten Laien-Jüngerschaft. Es stand sehr bald fest, daß man zur vollen Einsicht [2]) und zur Arahat-Würde niemals gelangen konnte, ohne förmlich Mönch geworden zu sein [3]).

Eine rationale Wirtschaftsethik konnte eine derartig Ordensreligion nicht entwickeln. Sie ist, wie schon jetzt bemerkt sein mag, auch später nicht daraus entwickelt worden, als der alte Buddhismus schon auf dem Wege war, im »Mahayana« (»großen Schiff«, zum andern Ufer: der Erlösung, nämlich) im Gegensatz zum rein mönchischen »Konventikel«-Buddhismus: Hinayana (»kleines Schiff«) eine Laienreligion zu entwickeln. So werden im Lalitavistara dem frommen und gebildeten Laien (ârya) zwar Ratschläge gegeben, wie er in seinem Berufe (mâgra) vorwärts kommen könnte, aber in äußerst — und (wegen der Ablehnung der Werkheiligkeit) wohl absichtsvoll — unbestimmter Form. Es fehlen dabei »asketische« Regeln. In dem Dekalog der hinduistischen Yoga-Sutra gehört zu den sozialethischen und also allgemeinverbindlichen Lebensregeln (den 5 »yamas«) auch Geringschätzung von Reichtum und Geschenken, zu den soteriologischen individual-ethischen Regeln der höheren, geistlichen Ethik (den 5 niyamas) Genügsamkeit und ethische Strenge. Der übliche spätere buddhistische »Dekalog« (daçaçila) erwähnt

[1]) Daß dies mindestens zeitweise der Fall war, ergibt sich aus Q. of K. Milinda IV, 4, 6 (vgl. IV, 3, 4.). Daß es nicht das Ursprüngliche war, zeigt sich darin, daß in Ceylon auch die Laien die Vinaya-Texte lasen. Auch die Aufzählung der Klassen, welche nicht zur Einsicht gelangen können, selbst wenn sie korrekt leben (IV, 8, 54): Tiere, Kinder unter 7 Jahren, Häretiker, Vater- und Muttermörder, Mörder von Arhats, Schismatiker, Apostaten, Eunuchen, Hermaphroditen, nicht rehabilitierte Todsünder usw. schließt eigentlich aus, daß von jeher nur Mönchen die Erlösung zugänglich gewesen wäre.

[2]) Q. of K. Milinda IV, 1, 28 ergibt deutlich, daß nur ein Mönch Schismatiker werden konnte, weil nur ein solcher die Lehre ganz kannte.

[3]) Q. of K. Milinda a. a. O. (eventuell also: ohne es in einem früheren Leben einmal gewesen zu sein). Ein Laie, der die Arhat-Würde erreicht, kann (nach IV, 3, 4) nur entweder am gleichen Tage sterben oder Mönch werden. Auch der unwürdigste Mönch empfängt von dem würdigsten Laien Verehrung deshalb, weil nur der Mönch Träger der Tradition der Ordensregel ist. Am Anfang des Kapitels werden die Kschatriya verherrlicht. Das alles deutet auf die Umwandlung einer ursprünglichen Laiengemeinschaft in einen Mönchsorden.

dagegen von jener asketisch negativen Beziehung zum Reichtum nichts, sondern beschränkt die 5 allgemein geltenden Verbote auf: Töten, Stehlen, Unzucht, Lüge und Alkoholgenuß, während den Aspiranten des geistlichen Standes außerdem das Essen außerhalb der erlaubten Zeit (einmal täglich), die Teilnahme an weltlichen Vergnügungen, Putz- und Schmuckgebrauch, weiche Betten und Annahme von Geldgeschenken absolut verboten sind. Die späteren buddhistischen Suttas, welche sich eingehender mit der Moral befassen (oft werden die betreffenden Lehren, statt dem Buddha selbst, dessen Schüler Ananda in den Mund gelegt), suchen allerdings die Laienmoral als eine »Vorstufe« der höheren, geistlichen Ethik zu behandeln. Innerhalb der stufenweise von der »niederen« zur »höheren« Moral aufsteigenden Sittenlehre wird die Verschmähung von Putz und die Enthaltung von der Teilnahme an Schauspielen und Wettkämpfen für die »höhere« Moralstufe empfohlen. Aber diese »höhere« Moral führt — das ist das Entscheidende — nicht zu zunehmend rationaler Askese (außerweltlicher oder innerweltlicher) und positiver Lebensmethodik. Denn jede »Werkheiligkeit« (kriyavada, karmavada) ist und bleibt verketzert. Sondern gerade umgekehrt tritt die aktive »Tugend« im Handeln immer stärker zurück gegenüber der »çila«, der Ethik des Nicht-Handelns zum Zweck der Abstreifung von »rajas« (»Antrieb«) zugunsten der reinen Kontemplation. In den Schriften der orthodoxen »südlichen« (Hinayâna)-Buddhisten wird dem Meister selbst ausdrücklich das Anerkenntnis in den Mund gelegt: daß seine Ethik »dualistisch« sei, sowohl Quietismus als Werktätigkeit lehre. Aber die Art der angegebenen Lösung des Widerspruchs: Quietismus in bezug auf schlechtes, Werktätigkeit in bezug auf gutes Wollen, ist geistliche Sophistik. In Wahrheit klafft der Widerspruch zwischen: Ethik des Handelns und: Kunstregeln der Kontemplation unlösbar und nur die letztere gibt die Erlösung. Die buddhistische Mönchsethik ist eben nicht, wie die spätere christliche, ein auf besondere Gnadengaben gestütztes rational-ethisches Ueberbieten des in den sozialen Ordnungen verlaufenden, »innerweltlichen« ethischen Handelns, sondern sie verläuft nach der gerade entgegengesetzten, prinzipiell asozialen Richtung. Und deshalb ist ein wirklicher Ausgleich zwischen Welt- und Mönchsethik im Wege der »ständischen« Relativierung, wie sie Bhagavata-Glaube und Katholizismus

unternehmen konnten, niemals auch nur soweit gelungen wie dort. Die auf Laien zugeschnittene spätere Soteriologie konnte schon deshalb nicht den Weg einer innerweltlichen puritanischen Askese, sondern nur den einer sakramentalen, hagiolatrischen, idolatrischen oder logolatrischen Ritualreligiosität einschlagen. Immer blieb jedenfalls der Satz bestehen: »wer schöne Taten verrichten will, werde kein Mönch«. Im alten Buddhismus vollends fehlte auch fast jeder Ansatz einer methodischen Laiensittlichkeit. Der Laie soll bei der Annahme versprechen: Mord, Unreinheit, Lüge und Trunk zu meiden. Wie alt diese Gebote sind, ist indessen nicht ganz sicher. Gewisse Gewerbe galten früh aus religiösen Gründen für den Upâsaka als unstatthaft: Waffen-, Gift- und Alkoholhandel (ähnliche wie gewisse mit heidnischen Kulten zusammenhängende Gewerbe in der alten Christenheit), der im ganzen Hinduismus als bedenklich geltende Karawanenhandel überhaupt, der (für die Sexualmoral gefährliche) Sklavenhandel und das Schlächtergewerbe (als Verletzung des Ahimsa). Von diesen Gewerben also waren wenigstens korrekte Laien ausgeschlossen. Aber die spezifische Verwerflichkeit der Ackerbauarbeit für den Mönch (wiederum wegen des Ahimsa: der Perhorreszierung der beim Pflügen und Hacken unvermeidlichen Verletzung irgendwelcher lebender Wesen, die ja im Kreislauf der Wiedergeburten mit dem Menschen vergemeinschaftet sind) hinderte diesen keineswegs, Ackerbauprodukte als Almosen anzunehmen: sie hat die Laienwirtschaft überhaupt nicht beeinflußt. Ebensowenig hatte die äußerst scharfe Ablehnung jedes Geldbesitzes für die Mönche Bedeutung für die Laiensittlichkeit. Irgendein individualsittlicher oder sozialethischer Protest gegen Reichtumserwerb oder Luxusverbrauch findet sich, soweit die Weltsittlichkeit in Betracht kommt, im ältesten Buddhismus nicht. Auch nicht in jener Art von Empfehlung der Geringschätzung der Eitelkeit der Welt, also auch von Reichtum und Putz, wie sie die zitierten spätern Suttas enthalten. Denn nicht ein Unrecht sondern eine Versuchung, dem »Durst« zu verfallen, sind jene Dinge. Im Gegenteil wurde ja der Reichtum als solcher, wie wir sahen, als eine Frucht der Laiensittlichkeit verheißen, und die »Unterweisung des Sigâla« verpflichtet die Eltern ausdrücklich, ihren Kindern ein Erbteil zu hinterlassen. Irgendeine religiöse Prämie auf ein bestimmtes ökonomisches Verhalten fehlt auch sonst in jeder Richtung völlig. Es fehlte zunächst auch jedes

Mittel der Kontrolle der Laiensittlichkeit. Die einzige ursprüngliche schon erwähnte Strafe der »Umkehrung des Almosentopfs« war nicht für Laster, sondern ausschließlich für Verletzung der Achtung gegen die Mönchsgemeinde in Aussicht gestellt. Gerade die ältesten, vielleicht auf den Stifter selbst zurückgehenden Regeln haben ganz ausschließlich diesen Sinn. Es gab ursprünglich für die Laien weder Beichte noch Kirchenzucht, weder Laienbrüder noch Tertiarier.

Die buddhistische Mönchssittlichkeit ihrerseits aber kennt nicht nur die Arbeit nicht, sondern auch von den sonst üblichen asketischen Mitteln nur Nachhilfen, gerichtet auf Vertiefung der Kontemplation, Erbauung, Sicherung der wachen Selbstkontrolle durch Beichte und Ermahnung des Schülers durch den Lehrer, des an Anciennität jüngeren durch ältere Mönche. Jede Form einer rationalen Askese lehnt der Buddhismus ab. Wie nicht jede rationale Askese »Weltflucht« ist, so ist auch nicht jede »Weltflucht« rationale Askese: — davon kann man sich an diesem Beispiel überzeugen. — Weil für den Buddhismus der »Durst« nach einem Jenseits ganz ebenso ein Haften an der Welt ist, wie der Durst nach dem Diesseits, so steht auch mit der Hingabe an das diesseitige Glück die asketische werkheilige Selbstabtötung um eines jenseitigen Glücks willen auf gleicher Stufe. Beiden gegenüber betritt der Buddha den »mittleren Pfad«. Der große Wendepunkt in seinem Leben war, nach der darin wohl sicher zuverlässigen Ueberlieferung, das Aufgeben der in der indischen soteriologischen Methodik hoch ausgebildeten Versuche, durch Unterernährung und andere physiologischen Mittel den Leib zugunsten der Erlangung eines ekstatischen Charisma abzutöten. Darin steht also der Buddhismus entwicklungsgeschichtlich der jesuitischen Ablehnung der Mittel der alten Mönchskasteiung nahe [1]). Gerade diese Neuerung in seiner Lebens-

[1]) Viererlei Lebensführungen gibt es, lehrt ein Wort des Meisters: die erste bereitet gegenwärtiges Wohl und führt zum künftigen Wehe: sinnliche Lust. Die zweite bereitet gegenwärtiges Wehe und führt zum künftigen Wehe; die sinnlose Kasteiung. Diese zwei, also auch die irrationale Askese, führen nach dem Tode »abwärts«. Gegenwärtiges Wehe, künftiges Wohl bereitet die dritte dem, der — seiner nun einmal so geartet natürlichen Anlage nach — ein heiliges Leben nur »mit Mühe« führen kann: er gelangt in den Himmel. Gegenwärtiges und künftiges Wohl bietet die vierte dem, der so veranlagt ist, daß er zu heftigem Begehren nicht neigt und die »innere Meeresstille« leicht erreicht. Er gewinnt Nirwana (5. Teil, 5. Rede bei Neumann, Reden des Gautama Buddha.) Ganz in jesuitischer Art wird die Ablehnung der irrationalen Kasteiungen motiviert in Açvagoshas Buddha Tscharita (Sacred B. of the East 49) VII,

führung wurde, ebenfalls nach alter Ueberlieferung, von seinen asketischen Genossen ebenso als Bruch der allerelementarsten Voraussetzungen der Erlösung empfunden wie Jesu anomistisches Verhalten von den Pharisäern. Es trug ihm zunächst offene Mißachtung und Zweifel an seinen Gnadengaben gerade in jenen Kreisen ein. Der unauslöschliche Haß der auf extreme asketische Abtötung und Werkheiligkeit abgestellten jainistischen Mönche setzte an eben diesem Punkt ein. Die buddhistische Erlösung ist, wenn man — wie wir es hier tun wollen — »Askese« als rationale Lebensmethodik faßt, prinzipiell antiasketisch. Gewiß schreibt sie einen bestimmten Weg vor, auf dem allein man zur Erleuchtung kommen kann. Aber dieser Weg ist weder ein verstandesmäßiges Einsehen der — an sich ja unendlich einfachen — Lehrsätze, auf denen sie metaphysisch ruht, noch ein allmähliches Training zu immer höherer sittlicher Vervollkommnung. Die Befreiung ist, wie wir sahen, ein durch methodische Kontemplation nur vorzubereitender plötzlicher »Sprung« in die Zuständlichkeiten der Stufen der Erleuchtung. Das Wesen dieses Sprunges ist, daß er den Menschen in seinem innersten p r a k t i s c h e n Habitus in Einklang setzt mit seinen theoretischen Einsichten und ihm dadurch die buddhistische »perseverantia gratiae« und »certitudo salutis«: die Sicherheit, von dem »Lebensdurst« definitiv und o h n e R ü c k f a l l erlöst zu sein, in diesem Sinn also: »Heiligkeit«, verleiht. Dies war, wie alle Ueberlieferungen zeigen, das Gnadenstandsbewußtsein des Buddha selbst. Alle Vorschriften des Buddha sind solche für die praktische E r r e i c h u n g dieses Gnadenstandes, also gewissermaßen propädeutische Novizenvorschriften. — Alle seine eigenen als wahrscheinlich authentisch anzusehenden Aeußerungen: speziell auch über den »edlen achtfältigen Pfad«, enthalten nur allgemeine Angaben über die rechte Erlösungs g e s i n n u n g. Und es ist ganz wohl möglich, daß der Buddha, ebenso wie Jesus, für den Stand der erreichten Gnadenperseveranz (um es christlich auszudrücken) direkt anomistische Konsequenzen gezogen hat. Die Gegner (einschließlich der modernen konfessionellen christlichen Kritiker) haben ihm ja sein »Wohlleben« immer wieder vorgehalten, und nach der Ueberlieferung ist er an verdorbenem Schweinefleisch gestorben. Wie dem

---

98/9: sie stört die Möglichkeit der Selbstbeherrschung und schwächt die Kräfte des Körpers, deren man bedarf, um die Erlösung erarbeiten zu können.

nun sei, jedenfalls beschränkt sich die buddhistische »Methodik« auf die Anweisungen für Sicherung des Erfolges der Kontemplation und liegt methodisches Handeln, es sei um diesseitiger oder jenseitiger Ziele willen, für den Buddhismus in der Richtung nicht der Erlösung, sondern des »Weltdurstes«, von dem er ja gerade Erlösung bringen will. — Es ist vielleicht zweckmäßig, die altbuddhistische Soteriologie hier abschließend in rationaler Form so zusammenzufassen, wie dies von modernen europäisch geschulten Buddhisten geschieht [1].

Die Grundlage dafür ist die berühmte Predigt des Buddha in Benares über die vier heiligen Wahrheiten. Die vier heiligen Wahrheiten beziehen sich auf 1. Leiden, 2. den Grund des Leidens, 3. das Ende des Leidens und schließlich, als Mittel dazu, 4. den edlen achtfältigen Pfad. — 1. Das Leiden haftet an der Vergänglichkeit als solcher und diese an der Individuation. Alle Herrlichkeit des Lebens ist nicht nur vergänglich, sondern ruht auf Kampf mit anderem Leben und entsteht nur auf dessen Kosten. — 2. Der Grund alles Lebens und damit alles Leidens ist der sinnlose »Durst« (trishna) nach Leben, nach Erhaltung der Individualität, selbst über den Tod hinaus in einem »ewigen« Leben. Der Glaube an die »Seele«, und an deren Dauer ist nur die Folge dieses unstillbaren Durstes mit all den Sinnlosigkeiten, die er mit sich bringt. Sie ist auch die Quelle des Glaubens an einen »Gott«, der unsere Gebete erhört. — 3. Das Ende des Lebensdurstes ist das Ende jenes Leidens an der Vergänglichkeit und am Leben. Der Weg dazu aber ist — 4. der edle achtfältige Pfad. Seine Stufen sind: Sammadikhi — »rechte Einsicht« — nämlich die zunächst verstandsmäßige, dann aber das ganze Leben durchdringende Einsicht darein: daß alle Konstituenzien des Lebens von Natur mit den Prädikaten des Leidens, der Vergänglichkeit und des Fehlens jeglichen »ewigen« Kerns (nach Art des brahmanischen Atman, der »Seele«) behaftet sind. — Die zweite Stufe ist Sammasankappa, »rechtes Wollen«, der erbarmungsvoll wissende Verzicht auf den Genuß des Lebens, der ja überall nur auf Kosten anderer Lebender möglich ist. —

---

[1] Allan Mac Gregor, als Konvertit und Mönch Ananda Maitreya genannt, The four noble Truths, Public. of the Buddhasana Samayana Nr. 3 (Rangoon 2446 der buddh. Aera, 1903). Es interessiert nicht so sehr, ob die primitive Form des Buddhismus hier historisch ganz richtig wiedergegeben ist, als: daß die Hinayana-Lehre heut diese Interpretation der alten Schriften, welche an sich möglich ist, als orthodox gelten läßt.

Die dritte Stufe ist Sammavaca, »rechte Rede«, die Vermeidung unwahrhaften und lieblosen Redens durch Beherrschung der eigenen leidenschaftlichen Natur. — Die vierte Stufe ist Sammakammanta, »rechte Lebensführung«, die Ausschaltung alles Unreinen und vor allem auch alles Schielens nach Erfolgen und Früchten des eigenen rechten Tuns, aus dem Handeln. Wer dies voll erreicht hat, der gewinnt die fünfte Stufe, welche, christlich gesprochen, die certitudo salutis gibt: die nicht mehr verlierbare Heiligkeit des Lebens: Samma ajivo. Die gewaltige Anspannung aller seiner Kräfte im Dienst des heiligen Zieles geben ihm eine seelische Macht des heiligen Wollens, welches weit hinausgeht über das für andere Erreichbare: Sammavayano, die rechte »Willensmacht«, die sechste Stufe. Wachend nicht nur, sondern auch schlafend hat er sich jetzt in der Gewalt, er weiß wer er ist und war. Und dieser innere Habitus des heiligen Wissens führt ihn zur siebenten Stufe der Vollendung: Sammasati, auf welcher er anderen als heiligen Gedanken und Gefühlen nicht mehr zugänglich ist. Und dadurch, durch diese schon jenseits des normalen Bewußtseins liegende Fähigkeit wird er innerlich an die »todentronnenen Gestade« Nirwanas getragen: in die rechte Konzentration: Sammasamadhi, die letzte und höchste Stufe.

Auch in dieser schon stark modernisierten [1]) und also abgeblaßten Form gibt die Heilslehre doch noch einen Begriff von der praktisch wesentlichsten Eigenart des Buddhismus: der gänzlichen Ausrottung jeder Art von innerweltlicher Motivation im Handeln, sei sie nun irrationaler, leidenschaftlicher oder rationaler, zweckbewußter, Art. Denn ein jegliches rationales Handeln (»Handeln mit einem Ziel«) wird dem Prinzip getreu ausdrücklich verworfen. Es fehlt also der im occidentalen Mönchtum zunehmend entwickelte, für dessen Eigenart so wichtige Zug zur rationalen Methodik der Lebensführung auf allen Gebieten außer in der rein geistigen Systematisierung des konzentrierten Meditierens und der reinen Kontemplation. Diese ihrerseits ist freilich zuneh-

[1]) Die Modernisierung der Meditationstechnik (Kammasthâna) liegt namentlich in der Verwischung des — mit den Maßtäben der modernen Medizin gemessen — immerhin noch stark »pathologischen« Charakters der entscheidenden Heilszuständlichkeiten im alten Buddhismus. Die Visionstechnik der 10 Kasinas knüpfte an die Tatsache des Nachbilds bei geschlossenen Augen an, und die 4 Stadien der eigentlichen Ekstase führten schon in der zweiten Stufe zu einem künstlich erzeugten »torpor«, der dann, bei Aufhören der Ekstase, einer als »vollendete Heiterkeit« empfundene Euphorie und als höchstem Stadium einem absoluten Indifferenzgefühl Platz machte.

mend bis zu dem in Indien auch sonst gepflegten Raffinement fortgebildet worden. Die spätere Entwicklung nahm aus der Yoga-Technik, welche dem Meister selbst wohl sicher bekannt war, zahlreiche Nachhilfen auf: von der Atemregelung bis zu den Stufenfolgen der Versenkung des Denkens durch den Kursus der vierzig Karmasthanas wurden alle Mittel methodisch rationalisiert zur sukzessiven Erreichung der vier Rangstufen der Erlösung.

Die höchste Stufe erlangt nach der Lehre wenigstens der Gemeinde, sahen wir, nur der Mönch. Der fromme Laie aber war sogar von den einzigen kultusartigen Veranstaltungen dieser ursprünglich notwendig gänzlich kultlosen Frömmigkeit: den Halbmonatsversammlungen und der Uposâtha-Feier: — es sind im wesentlichen rein disziplinäre Beichtversammlungen der Mönche, — ausgeschlossen. Ihm blieb also nichts als die Verehrung der Mönche persönlich und der Reliquien durch Stiftung von Vihâras (Unterkunftshäusern, in alter Zeit noch ohne Klostercharakter), Bau von Stupas mit den daran sich zunehmend anschließenden Kunstobjekten, an die sich dann bald, als zunächst einzig mögliche Form der Laienfrömmigkeit, eigentlicher Reliquienkult anschloß. Gerade die absolute Außerweltlichkeit und Kultlosigkeit der Mönchsfrömmigkeit und das Fehlen jeder planmäßigen Beeinflussung der Lebensführung der Laien: — ein sehr wichtiger Gegensatz des alten Buddhismus gegenüber dem Jainismus, — mußte daher mit Notwendigkeit die Frömmigkeit der Laien in die Richtung der Hagiolatrie und Idolatrie drängen, wie sie die Mehrzahl der späteren Mahayana-Sekten gepflegt hat. Der alte Buddhismus war zwar Zauberkünsten durchaus abgeneigt. Aber er hatte die Existenz der »Geister« (devata) nie bezweifelt, und daraus entwickelte sich sehr bald der Geisterzwang und die Kunst der Geomantik [1]). Wie leicht andererseits der Umschlag von der mäcenatisch von Fall zu Fall versorgten Jüngergemeinschaft zum stiftungsmäßig mit Baugrund und Baulichkeiten, dauernden Renten, Grundbesitz, Sklaven, Hörigen ausgestatteten Klosterleben, im Ergebnis also: zur klösterlichen Grundherrlichkeit erfolgte, zeigt schon die Geschichte des alten Buddhismus in Indien und den Nachbarländern und vollends die durchweg auf Klostergrundherrschaft ruhende Form, zu welcher, wie noch zu erzählen sein wird, der

[1]) Vatthuwijja, dem chinesischen Fungschui entsprechend.

Buddhismus in Ceylon und Tibet gelangte. Als Gegenmittel gegen diese in der Tat fast unvermeidliche Entwicklung hat der alte Buddhismus neben dem Verbot des Besitzes: — welches aber zum mindesten für die Kleidervorräte, für welche eigene Verwalter von Anfang an vorkamen, durchbrochen war, — das Gebot des Wanderns der Mönche und die Ablehnung jeder hierarchischen oder parochialen, überhaupt jeder bindenden Organisation aufrecht erhalten. Die Diözesen (Sima), für welche die Halbmonats- und Uposâtha-Feiern vom jeweils Aeltesten für die zufällig darin sich aufhaltenden Mönche angesetzt werden, waren keine exklusiven Sprengel. Eine Residenzpflicht oder Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kloster gibt es ursprünglich nicht. Bei den Versammlungen gilt nur der Vorrang des Alters (als Voll-Mönch, nicht: des Lebensalters). Alle »Beamte« sind nur technische Hilfskräfte ohne imperium. Und die später verschwundenen sogenannten »Patriarchen« oder »Väter« der alten buddhistischen Kirche waren anscheinend ausschließlich durch Anciennität und Charisma qualifizierte Arhats in einem seiner alten Tradition entsprechend charismatisch geachteten Kloster. Ueber ihre Stellung scheint im übrigen Sicheres nicht bekannt zu sein. Da überdies die Aufnahme in den Orden, nach vorgängigem Noviziat: Lehre bei einem Mönch als Directeur de l'âme und förmliche Zulassung auf Ansuchen und Empfehlung des Lehrers, keinerlei dauernde Bindung enthielt, auch der Austritt jederzeit frei stand und jedem, dessen Kraft nicht ausreiche, empfohlen wurde [1]), — so verharrte der Buddhismus, alles in allem, infolge dieser absichtlichen, konsequent durchgeführten Minimisierung der Bindung und Reglementierung, in einer Strukturlosigkeit, welche die Einheitlichkeit der Gemeinschaft von Anfang an aufs schwerste gefährden mußte und auch tatsächlich sehr bald zu Häresien und Sektenbildungen geführt hat. Das einzige Gegenmittel dagegen: die Berufung von Konzilien, versagte bald und ist offensichtlich nur durch Unterstützung der weltlichen Gewalt möglich geblieben. Es macht den Eindruck: daß selbst die wenigen schließlich geschaffenen Ele-

[1]) Auch große Lehrer des späteren orthodoxen Buddhismus haben nach der Tradition, sogar wiederholt, von der Macht der »Lüste« überwältigt, den Austritt aus der Gemeinde vollzogen und sich, nachdem den Leidenschaften ihr Recht geworden war, wieder aufnehmen lassen. Ein Beispiel in J-Tsing's Reisebeschreibung. 34, Nr. 7. Diese Laxheit war allerdings zweifellos Verfallsprodukt und dem alten Buddhismus fremd.

mente einer Organisation und Disziplin, also einer Ordensstiftung, ebenso auch die Fixierung der Lehre, erst nach dem Tode des Stifters, entgegen seinen eigenen Absichten entstanden. Es steht aus der Tradition fest, daß Ananda sein Lieblingsjünger, also der »Johannes« des primitiven Buddhismus war. Ebenso sicher aber ist den, sei es auch sonst noch so wenig brauchbaren, Traditionen über das »erste Konzil« (nach seinem Tode) zu entnehmen: daß Ananda von den anderen Jüngern nicht nur bei Seite geschoben, sondern als nicht sündenfrei zur Buße gezwungen wurde, und daß andere die Gemeindeleitung in die Hand nahmen, — ebenso wie in der urchristlichen Gemeinde. Die primitive Mönchsgemeinschaft wollte offenbar weder die spirituelle Sukzession noch überhaupt die Aristokratie des Charisma in ihrer Mitte aufkommen lassen. Sie betonte deshalb das Anciennitätsprinzip der (voll erlösten und also sündlosen) Arhats und außerdem ein gewisses Mindestmaß von fixierter Ordnung, während Ananda vermutlich als Vertreter des ganz organisationsfreien charismatischen Prädikantentums galt. Nur nach der Zahl der »Was«, die er hat, das heißt, der seit dem Eintritt in das Kloster verflossenen jährlichen Eintrittsjahreszeiten (also: Jahre), richtete sich bis in die Gegenwart der Rang der im übrigen untereinander streng gleichgestellten Mönche in orthodoxen birmanischen Klöstern: nach zehn Was (Jahren) wird der Mönch ein Vollmönch. Das ist sicher sehr alte Tradition. —

Die orthodoxe Lehre der Gemeinde, wie sie noch mehr als ein Jahrtausend später im Hinayana-Buddhismus fortlebte, kannte außer der Anciennität nur ein ganz unbedingt und allerdings höchst wirksam bindendes Strukturelement: die Beziehung zwischen Lehrer (Upadhyaya) und Schüler. Der Novize hat die strengen Pietätsregeln des indischen Bramacharin gegenüber seinem Guru einzuhalten. Auch der rezipierte Mönch durfte noch zu J- tsing's Zeit (7. Jahrhundert nach Chr.) erst fünf Jahre, nachdem er den Inhalt des Vianya-Kanons nach Ansicht des Lehrers vollständig innehatte, sich überhaupt vom Lehrer entfernen. Er bedurfte auch dann noch für alle und jede Handlung der vorherigen Genehmigung des letzteren, dem er keine für sein Heil wichtige Regung vorenthalten durfte. Erst zehn Jahre nach der vollen Aneignung des Vinaya hörte diese Bevormundung auf. Wer aber den Kanon sich vorher gänzlich anzueignen nicht fähig war, blieb lebenslänglich unter jener absoluten Vormund-

schaft. Gerade die Hinayana-Orthodoxie scheint an dieser Pietätsbeziehung besonders streng festgehalten zu haben.

Die Anhängerschaft des alten Buddhismus in Indien selbst, welche die spätere Entwicklung der Klöster zur Grundherrschaft und der Erlösungslehre zu einer Laiensoteriologie perhorreszierte, rekrutierte sich, vom Stifter selbst angefangen, aus großen Adelsgeschlechtern und reichen Bürgern, zwar nicht ausschließlich, aber vorwiegend. Auch Brahmanen scheinen sich zu finden; aber es waren Vertreter der vornehmen L a i e n bildung der weltlichen Honoratiorenschichten, welche die Mehrzahl seiner Jünger stellten [1]. Ansätze zur Entwicklung von Standeskonventionen liegen dem entsprechend weit zurück. Schon die vorgeschriebene Form des Bettelns war dem Würdegefühl und guten Geschmack eines wohlerzogenen Intellektuellen angepaßt Niemals waren die Jünger Buddhas eine Horde kulturloser Bettler. Nicht nur die Kleidung war von Anfang an im Gegensatz zu anderen Sekten anständig reguliert und auch Gegenstand planmäßiger Vorsorge. Sondern die Anziehungskraft des Buddhismus besonders auf die oberen Schichten erklärt sich zum Teil wenigstens gerade durch seine sorgsame Rücksichtnahme auf Wohlanständigkeit. Das Prâtimokkha der südlichen Buddhisten enthält eine Fülle rein konventioneller Anstandsregeln für die Mönche im Verkehr untereinander und mit der »Welt«, bis herunter zum Verbot des Schmatzens beim Essen. —

Dem entsprach die innere Eigenart der Lehre.

Ganz ungeheuer und grundlegend ist — wie man schon mehrfach bemerkt hat (namentlich Oldenberg) — der Unterschied der Predigt des Buddha, von der man aus der Tradition immerhin eine ungefähre Vorstellung zu gewinnen in der Lage ist, von derjenigen etwa von Jesus einerseits, Muhammed andererseits. Die typische Wirkungsform des Buddha ist der sokratische

[1]) Das ergeben die literarischen Quellen und Legenden. Es wird auf die Zugehörigkeit besonders vornehmer Leute ein erhebliches Gewicht gelegt. Aber sozial exklusiv war der Buddhismus jedenfalls insoweit nie, als die Laien in Betracht kamen. In späterer Zeit finden sich in den buddhistischen Inschriften (z. B. der von Bühler in der Ep. Ind. II S. 91 ff. zitierten Sañci-Inschrift) alle Stände vertreten; Adlige und Bauern eines Dorfes, Gildekaufleute (Sheth), einfache Händler (Vani), königliche Schreiber, Berufsschreiber, königliche Werkstattvorsteher (Avesani), Soldaten (Asavarika), Werkleute (Kamika). Jedoch wiegen Kaufleute und Händler vor. In einer älteren, aus dem 2. oder 1. vorchristl. Jahrh. stammenden Inschrift (Ind. Antiq. XXI, 1890, S. 227) finden sich 1 Soldat, 1 Steinmetz, 1 »Haushalter« (Grihaspati) und zahlreiche geistliche Personen als Donatoren.

Dialog, durch welchen der Gegner im Wege eines wohlüberlegten Raisonnements ad absurdum geführt und zur Unterwerfung gezwungen wird. Weder das kurze Gleichnis oder die ironische Abfertigung oder gar die pathetische Bußpredigt des galiläischen Propheten, noch die auf Visionen ruhenden Ansprachen des arabischen heiligen Heerführers finden irgenwelche Parallelen in jenen rein auf den Intellekt, die ruhige, sachliche, mit keiner inneren Erregung beteiligte Erwägung wirkenden, souveränen, stets systematisch-dialektisch den Gegenstand erschöpfenden Vorträgen und Gesprächen, welche die eigentlichste Form des Wirkens des Buddha gewesen zu sein scheinen. Es war schlechterdings unmöglich — und man kann sich davon leicht überzeugen — ohne ein recht erhebliches Maß von Schulung im spezifisch hinduistischen Denken ihnen zu folgen, obwohl der Buddha, und zwar für einen hinduistischen Denker mit Recht, versicherte: daß seine Lehre so einfach sei, daß jedes Kind sie zu verstehen vermöge. Denn jedenfalls galt dies nur für ein Kind aus einer, im althinduistischen Sinn, »sehr guten Kinderstube«.

Der Buddhismus ist vollends mit keinerlei »sozialer« Bewegung verknüpft oder parallel gegangen, hat auch nicht das mindeste »sozialpolitische« Ziel aufgestellt. Die Ignorierung der ständischen Gliederung war nichts Neues. In den Gegenden der Entstehung des Buddhismus — Magadha und den benachbarten nordindischen Gebieten — war die Macht des Brahmanentums relativ schwach. Die vier alten »Stände« waren zweifellos längst im Zerfall — vor allem waren die freien Bauern (Vaiçya) eine Fiktion geworden. Den Quellen der buddhistischen Zeit galten die Kaufleute als die typischen Vaiçya, und der religiöse Abschluß von »Kasten« gegeneinander, insbesondere die Gliederung der Çudras in Berufskasten, stand, wie es scheint, mindestens in diesen Teilen Indiens teilweise erst in den Anfängen und ist dort erst vom späteren Hinduismus in alle Konsequenzen durchgeführt worden. Die individuelle Heilssuche der »Sramana«, deren asketische Leistungen in der religiösen Schätzung längst den zünftigen vedisch gebildeten Priestern gleichgeachtet wurden, bestand als eine weit verbreitete Erscheinung. Die Nichtachtung der Unterschiede der Stände durch den Buddhismus bedeutete also keine soziale Revolution, — soweit sie überhaupt Realität war, wie es allerdings scheint. Daß Angehörige der niedrigsten Schichten sich unter den Anhängern des ältesten Buddhismus be-

funden hätten, ist nicht überliefert und sehr unwahrscheinlich. Denn gerade die Sramana überhaupt entstammten ja von jeher weit überwiegend jenen Kreisen vornehmer Laienbildung, die sich besonders stark aus dem stadtsässigen Kschatriyapatriziat rekrutierten, etwa so wie bei uns die Humanisten. Es scheint im Gegenteil ziemlich sicher, daß der ursprüngliche Buddhismus genau wie der alte Jainismus zunächst an der Ueberzeugung festhielt, daß ein zur vollen Gnosis Befähigter nur in der Brahmanen- und Kschatryia-Kaste geboren werden könne. Auch der Buddha selbst wurde von der Legende sehr bald von einem Landadelssprößling, der er historisch war, zu einem Königssohn erhoben. Das reiche Stadtpatriziat, aber auch zahlreiche Brahmanen gibt die Tradition als Proselyten seiner ersten Predigten an. Die vornehme Intellektuellenschicht, an welche sich Buddhas Lehre wendete, — die ja wie Oldenberg sich ausdrückt keineswegs für »Arme im Geiste« bestimmt sein konnte, — fühlte sich wie wir schon sahen, innerhalb der damaligen indischen Kleinstaaterei in starkem Maße als eine durch alle jene zufälligen und wechselnden politischen Bildungen, welche das Pathos einer solchen Klasse unmöglich dauernd für sich beschlagnahmen konnten, hindurchgreifende Einheit, ähnlich der Intellektuellenschicht unseres Mittelalters. Die buddhistische Lehre selbst ist innerhalb eines Gebiets von damals relativ bedeutender adeliger und bürgerlicher Reichtumsentwicklung entstanden. Eine in dem Maß wie im späteren Hinduismus oder auch wie nach den Ansprüchen der älteren Brahmanen herrschende Priesterschaft, welche dies Patriziertum hätte hindern können, sein Leben so zu führen, wie es ihm selbst behagte, und nach Belieben zu glauben oder nicht zu glauben was es wollte, war damals dort nicht vorhanden, und die weltlichen Gewalten konnten keinerlei Anlaß finden, gegen eine absolut unpolitische Bewegung, wie es deren schon massenhaft gab, Einwände zu erheben. Im übrigen ist die Regel Buddhas, welcher der Tradition als Schützling des Königs Bimbisara, der ihn verehrte, galt, darauf bedacht, alle Bedenken der weltlichen Gewalt zu umgehen: Soldaten, Sklaven, Schuldverhaftete oder Verbrecher fanden in dem Orden keinerlei Aufnahme. Ein »Kampf« gegen die Brahmanen, wie etwa bei Christus gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten, ist in Buddhas Predigt nicht zu spüren. Er läßt die Götter ebenso wie die Bedeutung der Kasten dahingestellt. Er besteht nach der Tradition, auf nach-

drückliches Befragen eines Brahmanen, nur darauf: daß nicht die Geburt, sondern das rechte Tun den Brahmanen zum wahren Brahmanen mache. Ebenso findet sich kein eigentlicher Kampf gegen das Opfer, wie er den Jaina eigentümlich war. Es hat nur für das Ziel, dem der Starke und Weise nachgeht, keinen Wert.

Als Ganzes ist der alte Buddhismus Erzeugnis nicht etwa negativ, sondern vielmehr stark positiv privilegierter Schichten. Allerdings kann keinem Zweifel unterliegen, daß ein antihierokratischer Zug: die Entwertung des brahmanischen Rितualwissens und der brahmanischen Philosophie es war, welches den Fürsten und dem Patriziat die Lehre sympathisch machten. Daß gegen die Brahmanenhierokratie die auf die Dauer noch stärkere hierokratische Macht der Bettelmönche eingetauscht würde, war eine Erfahrung, die erst den späteren Geschlechtern aufging. Die Ueberzeugung von einer spezifischen Heiligkeit der Wandermönche und Asketen war längst Gemeingut aller sozialen Schichten in Indien, ebenso wie übrigens sehr vieler anderen Zeiten und Völker. Die Ordensregel schrieb zwar gewiß nicht absichtslos ausdrücklich vor: daß der Mönch auf dem Bettelgang unterschiedslos an die Türen der Armen und der Reichen klopfen solle. Innerhalb der Welt aber die soziale Ordnung zu ändern hat weder der alte noch der spätere Buddhismus versucht. Die Welt war für den Mönch indifferent. Nicht wie im alten Christentum deshalb, weil die eschatologische Erwartung sie dazu stempelte. Sondern umgekehrt: weil es keinerlei eschatologische Erwartung und — wenigstens nach der späteren Lehre — auch keine Erlösung für den gab, der nicht Mönch werden wollte, und andererseits für den Mönch kein Menschenschicksal, welches seine eigene Erlösungschance irgendwie hätte beeinflussen können. Die Art der Erlösung, welche dem Bettelmönch versprochen wurde, war sicherlich nicht nach dem Geschmack sozial gedrückter Schichten, die vielmehr einen Entgelt im Jenseits oder aber zukünftige Diesseits-Hoffnungen verlangt hätten. Die Laiensittlichkeit aber trug den Charakter einer äußerst farblosen »bürgerlichen« Ethik und ihre diesseitigen Prämien: Reichtum und ein ehrenvoller Name, ebenfalls. Ein religiöses »Naturrecht« höriger Bauern oder zünftiger Handwerker gar hätte anders ausgesehen. Und daß eine in diesen Schichten als Heimat wurzelnde Erlösungsreligion oder überhaupt eine spezifische Laienreligiosität der unteren Schichten einen gründlich anderen Charak-

ter gehabt hätte, bewies die bald zu erzählende Entwicklung der Folgezeit.

Die Propaganda durch Lehre gehört als spezifische Lebensform dem rastlos wandernden Buddha ganz persönlich an. Ob sie ursprünglich für die Mönche als eigentliche »Pflicht« angesehen wurde, mag dahingestellt bleiben und ist eher unwahrscheinlich. Die ausdrückliche Pflicht der Mission knüpft als solche vielmehr wohl erst an die Wandlung des Erlösungsideals in den späteren Jahrhunderten an.

Der Buddhismus wurde aber eine der größten Missionsreligionen der Erde. Das muß wundernehmen. Denn rein rational angesehen ist kein Motiv zu entdecken, welches ihn dazu hätte bestimmen können. Was sollte einen nur seine eigene Erlösung suchenden und dafür ganz und gar auf sich selbst allein angewiesenen Mönch veranlassen, sich um das Seelenheil anderer zu kümmern und die Mission zu betreiben? Zumal gerade dem Mystiker, vollends unter dem Einfluß der Karman-Lehre mit ihrer Determiniertheit der Erlösungschancen durch Karman und durch die von da aus bedingten Unterschiede der Qualifikation, ein solches Unternehmen doch höchst unfruchtbar erscheinen mußte. Lange schwankt in der Legende der Buddha, ob er auf Brahmas Bitte den Menschen die Erlösungslehre verkünden sollte. Schließlich bestimmt ihn dazu der Umstand: daß neben den nach ihrer Qualifikation zum Heil und den zum Unheil bestimmten er doch eine große Zahl Menschen sieht, deren Qualifikation nicht eindeutig ist, und deren Heilsschicksal also durch Heilsverkündigung beeinflußt werden kann. Indessen dies war nur eine dogmatische Deutung. Wo aber lagen die realen praktischen Antriebe? Zunächst vermutlich in jenem rational nicht weiter deutbaren, psychologisch (vielleicht physiologisch) bedingten Tatbestand, den wir kennen: Den großen Virtuosen der mystischen Frömmigkeit eignet zumeist jener erbarmensvolle Liebesakosmismus, der fast überall die psychologische Form des mystischen Heilsbesitzes: die eigentümliche Euphorie des gottinnigen Stillgewordenseins, begleitet. Er hat die Mehrzahl von ihnen, den rationalen Konsequenzen der mystischen Heilssuche entgegen, auf den Weg der Seelenrettung getrieben. Indessen dies Motiv, welches ganz offensichtlich auch in der buddhistischen Mitleidsethik sich äußert, bestand auch bei anderen indischen Mystikern. Daneben wirkte die Gepflogenheit wandern-

den Disputierens, welches, wie allen indischen Soteriologen der alten Intellektuellenschicht, so auch, in charakteristischer Art, dem Buddha eignete. Indessen auch dies war eine allgemeine Erscheinung aller Soteriologien seiner Zeit. Entscheidend war für den Erfolg der Propaganda bei den Jaina wie bei den Buddhisten: das Auftreten von »Berufsmönchen« in der Form von Gemeinschaften. Das entscheidende Motiv aber für den Betrieb der Propaganda lag natürlich in den materiellen Interessen der Mönche an der Vermehrung der Nahrunggeber: der Upasaka. Auch dies Interesse zwar war den konkurrierenden Mönchsverbänden, namentlich den Jaina, mit den Buddhisten gemeinsam. Aber hier kamen dem Buddhismus in der Zeit seiner Expansion einige Umstände zugute, welche auf der anderen Seite, praktisch angesehen, eine Schwäche darstellten, die ihm später, in Indien selbst wenigstens, gegenüber der Konkurrenz der orthodoxen Berufsmönche zum Unheil ausschlagen sollte. Einerseits die überaus geringen Ansprüche, welche er an die Laien stellte. Andererseits das vollkommene Fehlen einer festen Organisation der Mönchsgemeinschaft und damit auch fixierter Pfründeninteressen der Mönche selbst. Für jede Konfession kommt die Krisis ihrer missionierenden Expansion in dem Augenblick, wenn der typische Prozeß der »Verpfründung« an ihr vollendet ist. Das heißt: wenn ihre Organisation so weit vorgeschritten ist, daß ihre Einkünfte einerseits, ihre Heilsdarbietungen andererseits in festen Sprengeln nach Art einer »Kundschaft« oder »Rente« für ihre berufsmäßigen Heilsvermittler (Priester, Prediger, Mönche) fest verteilt sind. Dann überwiegt unvermeidlich das monopolistische Interesse der Inhaber jener »Kundschaften« und Präbenden über das gemeinsame Interesse an der Gewinnung von Neuland. Die Gemeinschaft erschwert dann die Aufnahme von Novizen, um die »Nahrungen« der schon vorhandenen Sprengelinhaber nicht zu gefährden. Sie interessiert sich zwar für die Fernhaltung von Konkurrenz auf ihrem Nahrungsgebiet, aber ihre Pfründner sind keine geeigneten Propagandisten für die Mission auf Fremdgebieten. In der einen oder anderen Form läßt sich dieser Vorgang bei den meisten einstmals missionierenden Konfessionen verfolgen. Beim Buddhismus nun schloß die alte überaus »akosmistische« Organisation (oder: Organisationslosigkeit) in Verbindung mit der Ablehnung jeder Ordnung der Laienbeziehungen die Verpfründung zunächst direkt aus.

Und gerade der den Asketen älterer Observanz so ärgerliche rein parasitäre Charakter der buddhistischen Nahrungssuche, der Anschluß an die damals aufblühenden Städte und an die größeren Ortschaften überhaupt, verbunden mit dem sehr geringen Maß von Bindung sowohl der Mönche wie der Laien, die sie ernährten, an rituelle Regeln, war ein, äußerlich wenigstens, anfänglich sehr bedeutender Vorteil. Wir sahen, daß der alte Buddhismus, von der fest gegebenen Verschiedenheit der Qualifikation für die Erlösung als einer Grundtatsache ausgehend, den Laien fast keinerlei Verpflichtung auferlegte als eben: den Unterhalt der Mönche zu bestreiten, daß er ursprünglich keine Abgaben an die Gemeinschaft, — aus welchen sehr schnell Präbenden der Mönche hätten werden und die Kontingentierung ihrer Zahl hätte hervorgehen müssen, — kannte, sondern nur Geschenke an den einzelnen Mönch. Erst allmählich trat darin eine Aenderung im Sinne der gewöhnlichen Klosterorganisation ein. Die Avasika: die nicht nur während der Regenzeit, sondern dauernd im Kloster residierenden, nicht mehr wandernden Mönche, sind zweifellos, ebenso wie die festere Abgrenzung der Kirchspiele, (sima) erst ein schon auf dem Weg zur Klostergrundherrschaft liegendes Entwicklungsprodukt. Diesen residierenden Mönchen lag neben der Meditation das Studium der Sutras und ferner wissenschaftliche Arbeit ob. Der alte Buddhismus schätzte dagegen wie andere so auch die wissenschaftliche Arbeit nicht. Und vollends die Entstehung einer Literatur als Studienobjekt war bei der ursprünglich rein mündlichen Ueberlieferung unzweifelhaft erst sekundär. Solange dieser alte Zustand dauerte, mußte er zu einer Ueberschwemmung des Landes mit missionierenden Jüngern und Mönchen führen und hat dies getan.

Dennoch hätte der Buddhismus mindestens seinen internationalen Eroberungszug wohl nicht antreten können ohne die historische Zufälligkeit: daß einer der ersten Großkönige, die fast das ganze indische Kulturgebiet beherrschten, sein leidenschaftlicher Anhänger wurde, wie bald zu berichten sein wird.

III.

Der alte Buddhismus war, wenn nicht die zeitlich letzte, so doch jedenfalls die rücksichtslos konsequenteste der hinduistischen vornehmen Intellektuellensoteriologien [1]) und insofern deren »Vollendung«. Aeußerlich ist er die einzige Erlösungsreligion gewesen, welche wenigstens auf einige Zeit einmal: unter der Maurya-Dynastie, in ganz Indien offiziell herrschende Konfession war. Freilich nicht dauernd. Seine innere Konsequenz und darum auch seine äußere Schwäche lag darin: daß er auch in seinem praktischen Verhalten die Erlösung auf diejenigen beschränkte, welche wirklich den Weg zu Ende gingen und Mönche wurden, daß er sich im Grunde um die andern, die Laien, kaum kümmerte. Denn den Vorschriften, welche er für diese schuf, sieht man es an, daß sie Akkommodationen ohne innerlich einheitlichen Gesichtspunkt waren. Und vor allem fehlte äußerlich das, was der Jainismus geschaffen hatte: eine Gemeindeorganisation der Laien. Selbst die Mönchsorganisation war ja, sahen wir, auf das Allerunentbehrlichste beschränkt. Dies Fehlen der Laienorganisation hat geschichtlich die Folge gehabt, daß der Buddhismus in seinem Heimatland gänzlich verschwunden ist. Er hielt trotz aller Akkommodation, die wir kennen lernen werden, dennoch die Konkurrenz derjenigen orthodoxen und heterodoxen hinduistischen Sekten nicht aus, welche es verstanden, die Laienschaft in feste Beziehungen zu ihrer Leitung zu setzen. Und ebenso erwies er sich widerstandsunfähig gegenüber äußerer Gewalt, vor allem gegenüber dem Islam. Die muhammedanische Eroberung suchte neben einer furchtbaren Zerstörung der Idole aller

[1]) Daß er aber eine solche vornehme Intellektuellensoteriologie war, ist der Grund aller der Abgründe, die zwischen ihm und dem alten Christentum lagen. Denn für dieses war, wie wir sehen werden, gerade der Gegensatz gegen jedes vornehme Intellektuellentum das grundlegend Wichtige.

hinduistischen Religionen naturgemäß vor allem die führenden Schichten der Unterworfenen zu treffen: den Adel — soweit er sich nicht konvertieren ließ — und die Mönche, die er mit Recht als die eigentlichen Träger des organisierten religiösen Gemeinschaftslebens ansah. Schon an sich lag ja, wie wir später sehen werden, die Antipathie gegen Mönchsaskese von Anbeginn an in seinem Wesen. Die »geschorenen Brahmanen«, die Mönche und zwar vor allem die buddhistischen Mönche, waren es daher zuerst, die er rücksichtslos abschlachtete. Im Buddhismus aber konzentrierte sich in den Klöstern und der Mönchsgemeinde die Existenz der Konfession überhaupt. Waren diese vernichtet, so war es mit der Gemeinschaft zu Ende, und tatsächlich haben auch nur Spuren ihrer Existenz den islamischen Einbruch überlebt. So gründlich war die Vernichtung, daß selbst die Lage der heiligen Stätten: vor allem Lumbini, des »indischen Bethlehem«, völlig vergessen wurde, bis europäische Ausgrabung sie wieder aufdeckte. Allein schon lange vor dieser äußeren Katastrophe war die einstige Herrschaft des Buddhismus in Indien durch die Konkurrenz anderer Soteriologien gebrochen worden. Und vor allem: im vergeblichen Konkurrenzkampf mit ihnen hatte er selbst seine innere Struktur tiefgreifend verändert. Das hat ihm die Behauptung der Herrschaft in Indien nicht ermöglicht, wohl aber ist er wesentlich in dieser veränderten Gestalt eine »Weltreligion« außerhalb Indiens geworden.

Das treibende Moment der Umwandlung war, neben der unvermeidlichen Akkommodation an die Bedingungen der Existenz in der Welt, das Interesse der Laienschaft. Und zwar einer Laienschaft von wesentlich anderem Gepräge als die vornehmen Kschatriya- und Schreschthi-Familien in der Zeit seiner Entstehung. Der Aufstieg des Buddhismus wie des Jainismus vollzog sich zunächst auf den Schultern des Stadtadels und vor allem des bürgerlichen Patriziats. Die Ablehnung des Priesterwissens und der unerträglichen zeremoniösen Lebensreglementierung, der Ersatz der unverständlichen toten Sanskritsprache durch die Volksmundart, die religiöse Entwertung der Kastengebundenheit für das Konnubium und den geselligen Verkehr, verbunden mit der Verdrängung der Schlüsselgewalt der unheiligen Weltpriesterschaft durch eine Schicht von Heilssuchern, welche wirklich Ernst machten mit dem heiligen Leben, — dies alles waren

Züge, welche der Laienbildung überhaupt, vor allem aber den patrizischen bürgerlichen Schichten der Zeit der ersten großen Städteblüte weit entgegenkommen mußten. Die Kastenschranken lockerten sich damals wenigstens für den Zutritt zum religiösen Heil. Nur die brahmanische Vedanta-Schule hielt streng an dem Grundsatz fest: daß nur der Angehörige einer wiedergeborenen Kaste die Erlösung erlangen könne. Die Samkhya-Schule trug kein Bedenken, auch den Çudra als erlösungsfähig anzusehen und der Buddhismus ignorierte die Kastenangehörigkeit wenigstens bei der Zulassung zum Mönchsorden gänzlich, so großes Gewicht er auf gute Manieren und also — der Erziehung nach — gute Familie legte, und so nachdrücklich er die Herkunft der Mehrzahl seiner Anhänger aus ständisch vornehmen Kreisen betonte.

Nun aber entstand, bald nach dem Alexanderzuge, der die ersten, freilich sehr flüchtigen, Berührungen Nordindiens mit dem Hellenentum brachte, zum erstenmal — soviel bekannt — ein indisches Großkönigtum unter der Dynastie der Maurya. Das stehende Heer und die Offiziere, das königliche Beamtentum und seine massenhaften Schreiberbüros, die königlichen Steuerpächter und die königliche Polizei wurden nun die herrschenden Mächte. Der Stadtpatriziat wurde als Darlehensgeber, Uebernehmer von Lieferungen und Leistungen benutzt, aber allmählich zurückgedrängt, die Gewerbe als Träger von Leiturgien und Abgaben zu den neuen Mächten in Beziehung gesetzt. Der Patrimonialismus der Großkönige trat an die Stelle des alten Kleinkönigtums. Damit wandelte sich unvermeidlich die Lage sowohl des Adels wie des bürgerlichen Patriziats. Die brahmanische Tradition schreibt der Maurya-Dynastie niedrigen Ursprung zu, und mindestens im Beamtentum und Offizierkorps mußte ein Patrimonialfürst geneigt sein, den Unterschichten Gelegenheit zum Emporkommen zu geben. Das stimmte zunächst vortrefflich mit der Ignorierung der Ständeschranken durch die buddhistische Erlösungsreligion zusammen und tatsächlich trat derjenige Großkönig der Maurya-Dynastie, dem es zum erstenmal gelang, das ganze Kulturgebiet Indiens zu einem Einheitsreich zu vereinigen, Açoka, zum Buddhismus über, zuerst als Laie, dann sogar formell als Mitglied des Ordens.

Die wenigstens relative Nivellierung der politischen Macht der vornehmen Stände, namentlich aber der an sich wahr-

scheinliche und auch ganz offensichtliche Fortfall der alten Kschatriya-Schicht mit ihren zahllosen kleinen Burgen, der selbständigen Mittelpunkte einer vornehmen ritterlichen Bildung, mußte nun aber tiefgehende Folgen für die sozialen Bedingungen der miteinander konkurrierenden Religionen haben. Der »Laie«, um dessen Seele sie miteinander rangen, war nicht ausschließlich mehr der adlig Gebildete, sondern: der Höfling, der schriftkundige Beamte, daneben aber der Kleinbürger und Bauer. Fürsten, Priester und Mönche in gleicher Art mußten darauf bedacht sein, ihren religiösen Bedürfnissen entgegenzukommen, die politischen Machthaber, um die Massen zu domestizieren, die Träger der Religion, um an ihnen Stützen ihrer geistlichen Macht und eine Quelle von Pfründen und Kasualien-Einkünften zu haben. Es begann eine plebejische — richtiger: auf die Befriedigung plebejischer religiöser Bedürfnisse eingestellte — Epoche der orthodox indischen Soteriologie. Man kann sie etwa mit der Gegenreformationszeit und den ihr folgenden Epochen im Occident, die ja gleichfalls mit der Bildung der patrimonialen Großstaaten zusammenfiel, vergleichen. Immerhin mit einem gewichtigen Unterschied. In Europa zog die feste hierarchische Organisation der katholischen Kirche, zunächst in dem emotionalen Charakter ihrer Propaganda-Agitation, dann in der zur Kaplanokratie bürokratisierten Struktur ihrer Verfassung, die Konsequenzen. In Indien dagegen war eine weit kompliziertere Anpassung durch eine nur als Stand oder als lockerer Verband von Klöstern zusammengeschlossene, aber sonst unorganisierte, Hierokratie zu vollziehen.

Die höfische Gesellschaft vermißte am alten Buddhismus einerseits die vornehme Schriftbildung und Gelegenheit zu künstlerischer Formung, andererseits Mittel für die Domestikation der Massen.

Der Kleinbürger und Bauer konnte ja mit den Produkten der Soteriologie der vornehmen Bildungsschicht nichts anfangen. Am wenigsten mit der altbuddhistischen Soteriologie. Er dachte nicht daran, Nirwana zu begehren, ebensowenig wie die Vereinigung mit dem Brahman. Und vor allem: er hatte auch gar nicht die Mittel in der Hand, zu diesen Heilszielen zu gelangen. Denn dafür war Muße für die Meditation erforderlich, um die Gnosis zu erlangen. Diese Muße hatte er nicht und sah sich in aller Regel nicht veranlaßt, sie sich durch ein Leben als Büßer

im Walde zu verschaffen. Nun hatten sowohl die orthodoxe wie die heterodoxe Soteriologie dafür in gewissem Grade vorgesorgt: die orthodoxe durch die Heilsverheißungen des Kastenritualismus, die heterodoxe durch eine sekundäre Laiensittlichkeit, für welche ebenfalls Prämien in diesem und jenem Leben versprochen waren. Allein das alles war doch wesentlich negativen und vor allem: wesentlich ritualistischen Charakters. Es befriedigte in gar keiner Art das eigentlich religiöse Bedürfnis nach emotionalem Erleben des Ueberweltlichen und nach Nothilfe in äußerer und innerer Bedrängnis. Jenes ungebrochene emotionale Bedürfnis insbesondere war und ist aber überall für den psychologischen Charakter der Religion bei den Massen das ausschlaggebende im Gegensatz zu dem rationalen Charakter aller Intellektuellensoteriologie.

Für die emotionale Massenreligiosität nun hat es in aller Welt nur zwei typische Möglichkeiten der Soteriologie gegeben: die Magie oder den Heiland. Oder beide zusammen: der lebende Heiland als Magier und Helfer in physischer und psychischer Not, der tote vergottete Heiland als Nothelfer, Fürsprech und überirdischer Gegenstand inbrünstiger Andacht und emotionalekstatischer Wiedererweckung im Erlebnis des Gottbesitzes oder der Gottbesessenheit. Den Weg der Anpassung an diese spezifisch plebejischen religiösen Bedürfnisse ist fast die gesamte indische Soteriologie gegangen. Das ist der grundlegende Tatbestand für das Verständnis der Entwicklung, die nun zu skizzieren ist.

Der alte Buddhismus war auch in der Beziehung zu den Laien zum mindesten relativ — vielleicht sogar absolut — magiefeindlich gewesen. Denn das strenge, mit der Strafe der Todsünde belegte, Gebot an die Mönche (viertes Mönchs-Gelübde): sich nicht übermenschlicher Fähigkeiten zu rühmen, mußte, selbst wenn man seine prinzipielle Tragweite noch so einschränkend interpretiert, die Bedeutung der Mönche als magischer Nothelfer und Therapeuten ausschließen oder doch entwerten. Ebenso war der alte Buddhismus mindestens relativ bilderfeindlich gewesen. Das Verbot des Buddha, ihn bildlich darzustellen, ist zuverlässig überliefert und viele genuin altbuddhistische Reformatoren haben einen gewissen relativen Puritanismus, etwa vom Charakter des cisterziensischen, in die Kirchenkunst hineingetragen, sehr oft — wiederum wie bei den Cisterziensern

— nicht zu deren künstlerischem Schaden. Der alte Buddhismus war endlich schlechthin apolitisch gewesen; eine innere Beziehung zu politischen Gewalten war von ihm aus eigentlich kaum auffindbar. In diesem letzten Punkt trat zuerst Wandel ein.

Der alte Buddhismus erreichte in Indien seine Akme unter der Regierung des Maurya-Großkönigs Açoka, des ersten Monarchen, der nach ägyptischer, assyrischer und achämenidischer Weise seine Taten und Anordnungen in zahlreichen Felsen-Höhlen- und Säulen-Inschriften [1]) zu verewigen bemüht war. Daß dem König die Möglichkit gegeben wurde, zunächst Novize, dann offizielles Ordensmitglied zu sein [2]) und doch König zu bleiben, zeigt eine weitgehende Akkommodation des Ordens, so sehr auch der König selbst [3]) betont, wie schwer es sei, diese Welt und die künftige zu gewinnen. Denn immerhin galt der Monarch nicht als gewöhnlicher Mönch, sondern nahm eine eigentümliche Sonderstellung ein. Es entstand damit erstmalig im Buddhismus ein Ansatz einer politischen Theorie: die Gewalt des Weltmonarchen (tschakravati) muß die notwendig von allem Welthandeln abführende geistliche Gewalt des Buddha ergänzen. Er ist Patron der Kirche etwa in dem Sinn, wie die byzantinischen Monarchen dies in Anspruch nahmen. Seine Edikte zeigen auch sonst die eigentümlichen Konsequenzen einer Halb-Theokratie. Die erste Konversion des Königs erfolgte nach der blutigen Unterwerfung des Kalinga-Reiches. Der König erklärt [4]): daß er die Schlächterei, die dabei unvermeidlich gewesen sei und bei welcher zahlreiche fromme Leute umgekommen seien, bereue, daß es fortan nicht zum Dharma seiner Nachfahren gehören werde, durch das Schwert zu erobern, sondern durch und für die Macht des wahren Glaubens, daß aber wichtiger als selbst diese friedlichen Eroberungen ihm das Heil der Seele: die nächste Welt, sei. Mit dieser religiös-pazifistischen Fortwendung von dem überkommenen Königs-Dharma ging, wie es nicht anders sein konnte, die Entwicklung zu einem patriarchalen ethischen und

---

1) Außer in den großen Sammlungen findet man die wichtigsten auch in V. A. Smiths Açoka (Oxford 1901) zusammengestellt.

2) Dies erklärt der üblicherweise als »Kleines Felsen-Edict I« gezählte Erlaß ausdrücklich; der König sei 2½ Jahre Laienschüler gewesen und jetzt im 6 Jahr im Orden.

3) In dem als »Säulen-Edict I« gezählten Erlaß.

4) In dem als Großes Felsen-Edikt Nr. XIII gezählten Erlaß.

karitativen Wohlfahrtsstaats-Ideal Hand in Hand. Der König, dem die Sorge für Land und Volk obliegt [1]), muß für die öffentliche Wohlfahrt arbeiten, damit die Untertanen »glücklich« sind und »den Himmel gewinnen«. Zu jeder Tageszeit solle ihm rapportiert werden dürfen, denn Eile tue in seinen Geschäften not [2]). Er selbst wendet sich einem exemplarischen Leben zu, entsagt dem Krieg und den Jagdzügen, welche bis dahin, wie überall, mit dem Kriegsdienst propädeutisch verknüpft gewesen waren bzw. im Frieden dessen Stelle vertreten hatten. Er will statt dessen [3]) auf seinen Fahrten Propaganda der Frömmigkeit treiben [4]). Er verbietet, dem Ahimsa entsprechend, das Schlachten in der Hauptstadt Pataliputra und die mit Fleischorgien verknüpften Feste (samaja), verkündet auch, daß in der königlichen Küche fortan kein Vieh mehr geschlachtet werde [5]). Hospitäler für Menschen und Vieh nebst den erforderlichen Apotheken sollen gestiftet, Frucht- und schattengebende Bäume an den Straßen gepflanzt [6]), Rasthäuser für Menschen und Tiere an ihnen angelegt und Almosen verteilt werden [7]). Ungerechte Tortur und Gefangensetzung sollen aufhören [8]). Die wichtigste Eigentümlichkeit war dabei die aus der altbuddhistischen Ablehnung der Gewaltsamkeit folgende »Toleranz«. Der König erklärt, daß alle seine Untertanen, gleichviel welchen Glaubens, seine »Kinder« seien und — mit Wendungen, die an das Bhagavadgita erinnern — daß es nur auf die Ehrlichkeit der Frömmigkeit und auf den Ernst, mit welchen die praktischen Folgerungen aus ihren Lehren gezogen werden, ankomme. Das Zeremoniell und die äußeren Riten seien wenig nütze [9]). Mit solchen Dingen würde, besonders von den Weibern, auf welche der König sehr schlecht zu sprechen ist [10]), sehr viel Unfug getrieben und — gedacht ist wohl an Sexualorgien — geradezu sittlich verderbliche

[1]) Großes Felsen-Edikt Nr. VIII.
[2]) Großes Felsen-Edikt Nr. VI.
[3]) Großes Felsen-Edikt Nr. IV; »statt der Kriegstrommel soll die Frömmigkeitstrommel gerührt werden.«
[4]) Großes Felsen-Edikt Nr. VIII.
[5]) Großes Felsen-Edikt X, Nr. I.
[6]) Großes Felsen-Edikt Nr. II.
[7]) Säulen-Edikt Nr. VII.
[8]) Kalinga-Felsen-Edikt.
[9]) Großes Felsen-Edikt Nr. IX.
[10]) Ebenda.

Praxis geübt. Der König aber hält nicht viel von Geschenken und äußerer Ehrfurcht vor der Religion, sondern nur davon, daß »das Wesen der Sache« durchgeführt werde [1]). Er ehrt alle Sekten und alle Stände, Reiche und Arme, Brahmanen, Asketen, Jaina, Ajivika (vischnuitische Asketen-Sekte) und andere ebenso wie die Buddhisten, wenn nur ein jeder seiner Sekte mit wirklicher Aufrichtigkeit anhängt [2]). Und tatsächlich hat er ihnen allen Stiftungen gemacht. Insbesondere wird zum mindesten in den früheren Edikten die Ehrfurcht vor den Brahmanen eingeschärft. Die Sekten sollen sich der gegenseitigen Herabsetzung enthalten, die unter allen Umständen ein Unrecht ist [3]) und sich gleichmäßig der Pflege des ethischen Gehalts ihrer Lehren zuwenden. Dieser scheint offenbar dem König in allen Glaubensbekenntnissen wesentlich der gleiche zu sein, obwohl er im Dharma des Buddha am vollkommensten enthalten ist. Er faßt diesen allgemein verbindlichen Inhalt als »Frömmigkeitsgesetz« zusammen und zählt ihn wiederholt dahin auf: 1. Gehorsam gegen die Eltern (und das Alter als solches) [4]), — 2. Freigebigkeit gegen Freunde, Verwandte, Brahmanen, Asketen, — 3. Respekt vor dem Leben, — 4. Vermeidung von Heftigkeit und Exzessen aller Art [5]). Nicht jeder kann das ganze Gesetz erfüllen, jede Sekte aber kann die Herrschaft über die Sinne, Reinheit des Herzens, Dankbarkeit und Treue pflegen und verbreiten [6]). Eine jede gute Handlung trägt in der nächsten Welt ihre Früchte, oft schon in dieser [7]). Zur Kontrolle und Durchführung schuf der König eigene Beamte, die meist sogenannten »Zensoren« (dhammaraharatra). Ihnen unterstand zunächst, scheint es, die Aufsicht über die königlichen und prinzlichen Harems [8]). Weiterhin aber sollten die Provinzialbeamten alle fünf Jahre längstens in allen Bezirken Versammlungen von Leuten halten, welche »mild und geduldig sind und das Leben achten« [9]). Durch diese (und sicherlich durch

---

[1]) Großes Felsen-Edikt Nr. XII.

[2]) Säulen-Edikte Nr. VI und VII.

[3]) Großes Felsen-Edikt Nr. XII.

[4]) Dies ist im Säulen-Edikt Nr. VII und im Großen Felsen-Edikt Nr. V besonders erwähnt.

[5]) Großes Felsen-Edikt Nr. III.

[6]) Großes Felsen-Edikt Nr. VII.

[7]) Großes Felsen-Edikt Nr. IX.

[8]) Großes Felsen-Edikt Nr. V.

[9]) Kalinga-Felsen-Edikt.

sonstige Revisionen der Zensoren) sollte das Pietätsgesetz propagiert werden. Durch die Zensoren sollte der Lebenswandel der Frauen, ferner Verstöße gegen Pietät und gegen die vom König anbefohlene Frömmigkeit gerügt werden [1]. Der Klerus [2]) soll durch Unterricht der Getreuen im Gesetz helfen. Also eine Art von karolingischem missatischem System und Rügegericht, nur ohne alle formalistische Grundlage, was dem Ganzen einen Anklang an die Cromwellschen »Tryers« und seinen Staat der Heiligen überhaupt verleiht.

Der König muß mit diesem ethischen Synkretismus auf fühlbare Widerstände gestoßen sein. Gegen politische Auflehnung blieb das bisherige Kriminalrecht in seiner vollen Grausamkeit in Wirksamkeit, und die von ihm vorgeschriebene dreitägige Frist vor jeder Hinrichtung, damit der Verbrecher durch Meditation wenigstens die Seele retten könne [3]), wird kaum als Milderung empfunden worden sein. Ein Edikt klagt, daß der König diejenigen, die er für wahr gehalten, als untreu erfunden habe [4]). Und es scheint auch erkennbar, von welcher Seite der Widerstand ausging. Der König sagt in einem anderen Edikt [5]): kein Ruhm tauge etwas, der nicht durch Frömmigkeit gewonnen sei, zu der man nur durch vollständigen Verzicht auf die Güter der Welt gelange: dieser aber sei für Hochgestellte sehr schwer. Und im Rupnath-Edikt [6]) hält es der König für nötig, besonders zu betonen, daß nicht nur die Großen, sondern auch der kleine Mann durch Verzicht auf die Welt das himmlische Heil erlangen könne. Daß der König diese für die Herrenschichten peinlichen Feststellungen als Konsequenzen aus dem Buddhismus ansah, zeigt das Rupnath-Edikt selbst durch seine Datierung: es ist diejenige Urkunde, durch deren Datum [7]) der Zeitpunkt der Weltflucht Buddhas geschichtlich festgelegt ist. Hier wird also allerdings der Buddhismus höchst absichtsvoll als eine

[1]) Großes Felsen-Edikte Nr. V, XII.

[2]) So scheint »parisa« übersetzt werden zu müssen.

[3]) Säulen-Edikt Nr. IV.

[4]) Kleines Felsen-Edikt Nr. I. Allerdings ist fraglich, ob es sich hier um Menschen oder Götter handelt und die Rupnath-Version würde wohl die Uebersetzung: »die Götter, die er (der König) für wahr gehalten habe, erwiesen sich als falsch«, bedingen. Indessen liegt der Gegensatz des Königs gegen die Herrenschichten in der Sache selbst.

[5]) Großes Felsen-Edikt Nr. X.

[6]) Kleines Felsen-Edikt Nr. I, Rupnath-Version.

[7]) 256 Jahre nach der Weltentsagung.

spezifisch nivellierende und in diesem Sinn »demokratische« Religiosität behandelt, zumal im Zusammenhang mit der ganz geringschätzigen Behandlung des Rituals, also auch des Kastenrituals. Mindestens jener absichtsvolle Gegensatz gegen die Herrenschichten fehlte dem alten Buddhismus durchaus. Er lag nur als Möglichkeit in seiner Entwertung der weltlichen Ordnungen überhaupt. Und die Möglichkeit ist nicht ganz von der Hand zu weisen, daß gerade die Verbindung mit dem Patrimonial-Königtum diese inneren Möglichkeiten im Buddhismus erst entbunden oder, wenn dies nicht, dann doch verstärkt hat. Denn für das Patrimonial-Königtum schien er offenbar gerade als Mittel der Massen-Domestikation wertvoll.

Der Eifer des Königs für den Buddhismus scheint allmählich zugenommen zu haben; er fühlte sich auch selbst in ähnlicher Art als Herr und Patron der buddhistischen, wie die byzantinischen Monarchen der christlichen Kirche. Im sogenannten Sanchi-Edikt wendet er sich gegen Schismatiker in der Gemeinschaft (samgha) und schreibt vor, daß sie nicht gelbe, sondern weiße Kleider tragen sollen: »denn die samgha soll einig sein«.

Die formell größte Neuerung aber, welche höchstwahrscheinlich auf diesen vermutlich zuerst zur systematischen Schreiberverwaltung übergegangenen König und auf das unter ihm gehaltene Kirchenkonzil (angeblich das dritte) zurückgeht, war die schriftliche Fixierung der bis dahin, 2½ Jahrhunderte lang, nur mündlich überlieferten Tradition. Der chinesische Pilger Fa-Hien, vom Kaiser ausgeschickt, um authentische Abschriften der heiligen Bücher zu besorgen, fand in ganz Indien nur in den Klöstern von Pataliputra (dem Sitz des Königs und — angeblich — des Konzils) und in Ceylon Niederschriften, sonst nur mündliche Tradition. Es ist klar, was die Niederschrift für die Wahrung der Einheit der Kirche, ebenso aber: was sie für die Mission bedeutete. In einem Literatenland wie China konnte der Buddhismus nur als eine Buchreligion überhaupt Fuß fassen. Und tatsächlich geht die Inszenierung oder wenigstens die programmatische Verkündigung der buddhistischen Weltmission auf Açoka zurück. Mit Feuereifer warf er sich gerade darauf. Durch ihn erhielt der Buddhismus den ersten großen Anstoß, eine internationale Weltreligion zu werden. Zunächst sollten die wilden Stämme bekehrt werden [1]). Aber dann machte sich der König daran,

[1]) Kalinga-Felsen-Edikt.

durch Gesandtschaften an fremde Mächte, vor allem auch an die hellenistischen Großmächte des Westens bis Alexandria, die reine Lehre in aller Welt bekanntzumachen, und eine vom König gestützte Mission wendete sich den ceylonesischen und hinterindischen Gebieten zu. Einerlei welches der unmittelbare Erfolg war, — und er war zunächst nur in Ceylon und nach Norden zu bedeutend —, so hat jedenfalls die große internationale Expansion des Buddhismus in Asien damals ihren ideellen Anfang genommen. Er ist offizielle Konfession in Ceylon, Birma, Annam, Siam und andern hinderindischen Staaten und Korea, in umgewandelter Form später in Tibet geworden und geblieben und hat geraume Zeit sowohl China wie Japan religiös beherrscht. Um freilich zu dieser Rolle berufen zu sein, mußte die alte Intellektuellensoteriologie tiefgreifende Umwandlungen durchmachen. Zunächst war schon dies eine vollkommen neue Situation für den Orden: daß ein weltlicher Herrscher als solcher Rechte innerhalb ihrer Angelegenheiten in seine Hand nahm. Diese Rechte und ihre Einwirkung waren nicht unbedeutend. Insbesondere die später klassischen Gebiete des alten, orthodoxen (Hinayana-). Buddhismus geben von der eigenartigen Theokratie der buddhistischen Monarchen eine deutliche Vorstellung. Durchweg ernennt oder (mindestens) bestätigt der König einen »Patriarchen« der buddhistischen Landeskirche (in Siam Sankharat, in Birma Thatanabaing genannt, stets einen Abt eines charismatisch ausgezeichneten Klosters.) Es ist — freilich: entgegen der Tradition — immerhin möglich, daß diese Würde zuerst unter Açoka aufkam; denn vorher scheint einfach die Anciennität (des Klosters und innerhalb dieses des Mönchs) entscheidend gewesen zu sein. Der König verleiht ferner (so in Siam) ausgezeichneten Mönchen Titel: dies ist offenbar aus der Stellung des Königs-Kaplans hervorgegangen [1]). Er revidiert die Klöster auch durch weltliche Beamte auf ihre Disziplin hin und zieht Mönche, die sich gegen diese vergehen, zur Verantwortung. Er hat also eine offizielle Stellung mindestens in der Kirchendisziplin. Daß der König selbst das Mönchsgewand nimmt, kommt vor. Allein er läßt sich alsdann von seinem Guru von der vollen Innehaltung der Gelübde dispensieren: eben dies ist vielleicht (obwohl kein Zeugnis vorliegt) gleichfalls eine Schöpfung Açokas oder

---

[1]) Der Titel heißt in Siam: »Lehrer des Königs«.

seiner Nachfolger. Es diente dazu, ihm den kirchlichen Mönchsrang zu sichern. Es hat dazu geführt, daß in den orthodoxen (hinayanistischen) Gebieten überhaupt der zeitweise Eintritt in die Mönchsgemeinschaft als vornehme Sitte und Teil der Erziehung jüngerer Leute galt, und daß die zeitweise oder teilweise Erfüllung von Mönchspflichten seitens der Laien ein spezifisch verdienstliches, die Wiedergeburtschancen förderndes Werk wurde. Dadurch wurde eine gewisse äußere Annäherung der Laien-Frömmigkeit an die mönchische Heilssuche herbeigeführt [1]). Viel weittragendere Folgen hätte die im Anschluß an die Klostererziehung der Vornehmen und in deren Nachahmung für die Massen der Laien geschaffene Volksschulerziehung durch die Mönche haben können, wenn sie rationalen Charakter gehabt hätte. Denn wenigstens in Birma war die Volksschulerziehung nahezu universell. Sie umfaßte dort und in Ceylon, ihrem Zweck entsprechend, Lesen und Schreiben (in der Landes- und in der Sakralsprache) und religiöse Unterweisung (aber z. B. kein Rechnen, da dies ja religiös nutzlos war). Es ist wiederum nicht unwahrscheinlich, daß Açokas Eifer auch für die »innere Mission« zuerst den Anstoß zu dieser dem Altbuddhismus zunächst keineswegs naheliegenden Arbeit an den Laien gegeben hat. Zum erstenmal im Gebiet hinduistischer Kultur trat die Idee des »Wohlfahrtsstaats«, des »allgemeinen Besten« (von dessen Förderung Açoka als von der Pflicht des Königs redet), auf. »Wohlfahrt« wurde aber dabei teils geistlich: als Förderung der Heilschancen, teils karitativ verstanden, n i c h t aber: rational ökonomisch. Die gewaltigen Bewässerungsbauten der Ceyloneser Könige andererseits waren wie die nordindischen (schon Tschandraguptas) durchaus fiskalisch, auf Vermehrung der Steuerzahler und der Steuerkraft, orientiert, nicht wohlfahrtspolitisch.

Indessen mit diesen theokratischen Konsequenzen waren die Umwandlungen des altbuddhistischen Mönchtums nicht erschöpft. Die alte Mönchsgemeinschaft mußte, zunächst schon infolge des Gewichts der Massen, welche ihr zuströmten, ihren

---

[1]) Es wurde im allgemeinen außer den Grundgeboten: nicht töten, nicht stehlen, nicht ehebrechen, nicht lügen, nicht Alkohol trinken, noch die Meidung von Tanz, Gesang und Theater, von Salben und Parfüms und eine gewisse Nahrungsreglementierung verlangt. Als besonders verdienstlich galt gutwillige völlige Keuschheit. — Der früher zitierte Laien-Dekalog dürfte dieser Laienethik entspringen.

streng weltflüchtigen Charakter mild rn und weitgehende Konzessionen machen an die Leistungsfähigkeit des Durchschnittsmönchs und auch an die Erfordernisse der Existenz von Klöstern, welche nicht Stätten der Heilssuche vornehmer Denker, sondern Zentren religiöser Mission und Kultur sein sollten. Im übrigen aber mußte den Bedürfnissen der Laien, welche im alten Buddhismus dessen Natur nach eine wesentlich zufällige Rolle spielen, entgegengekommen, also die Soteriologie in der Richtung der magischen und der Heilandsreligiosität umgebogen werden. Die erste der beiden Tendenzen tritt uns in den Quellen zuerst deutlich zutage.

Ein Edikt Açokas spricht von »Schismatikern« innerhalb der Samgha. Die mahayanistische Tradition [1]) läßt das große Schisma zuerst auf dem Konzil (Sanghiti) von Vaiçali (angeblich dem zweiten) zum Ausbruch kommen, welches angeblich 110 Jahre nach Buddhas Tode, vielleicht [2]) aber erst unter Açoka und auf seine Veranlassung stattfand. Unabhängig von der historischen Korrektheit der Einzelheiten ist der Grund der ältesten Spaltung sowohl nach der Tradition wie nach der Natur der Sache selbst im wesentlichen klar. Die berühmten »10 Thesen« der Vajji Mönche, über welche eine Einigung nicht stattfand, waren durchweg disziplinärer, nicht dogmatischer Natur. Neben einigen Einzelheiten der klösterlichen Lebensführung, die sämtlich auf Erleichterung der Disziplin hinzielten, aber wesentlich formales Interesse haben und einer organisatorischen Frage, die mit den Präludien des Schisma zusammenhing [3]), gab es einen fundamental wichtigen Punkt. Genau den gleichen, an welchem sich seinerzeit die Scheidung der Konventualen und Observanten im Franzis-

[1]) Tchullavaggha XII.

[2]) Die Gründe, welche L. de Milloué (Annales du Musée Guimet, Bibl. de Vulgarisation, Conférence v. 18. XII. 1904) dafür geltend macht, daß der inschriftlich und auch sonst nicht nachweisbare König Kalaçoka (der schwarze Açoka) mit dem bekannten buddhistischen Monarchen und daher auch das unter diesem König angesetzte Konzil von Pataliputra (242 v. Chr.) mit dem Konzil von Vaiçali identisch ist, haben manches für sich. Die Schwierigkeiten liegen in der Tradition. Nach der Mahayana-Tradition müßte der Verlauf des Konzils von Vaçiali ein anderer gewesen sein als nach den Hinayana-Berichten. Das wäre nicht verwunderlich. Aber es sind die Fragen, welche dem Konzil von Pataliputra unter Açoka vorlagen, überliefert und sie sind nicht nur disziplinärer Natur.

[3]) Nämlich: ob in der Diözese mehrere Upasatha-Versammlungen zulässig seien.

kanerorden vollzog: den ökonomischen. Die Anordnungen des Stifters verboten jeglichen Geldbesitz, also auch die Annahme von Geldspenden. Als nun — erzählt die Tradition — einer der strengen Observanz infolgedessen Geldspenden zurückwies, erklärte dies die Mehrheit für eine Beleidigung der Laien. Die ihm gewährte Gelegenheit zur öffentlichen Abbitte benutzte er, um sein Recht zu vertreten, worauf er, »weil er ohne Auftrag der Gemeinde gepredigt habe«, gebüßt wurde. Im übrigen soll nach hinayanistischer Tradition das Konzil die altorthodoxe Lehre bestätigt haben. Eine Einigung fand jedenfalls nicht statt.

Neben die disziplinären traten aber sehr bald auch dogmatische Kontroversen. Und zwar zunächst im Zusammenhang mit der Lehre von der diesseitigen Erlösung. Es ist überliefert, daß dem unter Açoka abgehaltenen Konzil vom Vorsitzenden drei Fragen vorgelegt worden seien, nämlich 1. ob ein Arhat aus der Gnade fallen könne, — 2. ob die Existenz (der Welt) real sei, — 3. ob Samadhi (die Gnosis) auf dem Wege des fortgesetzten Denkens zu erreichen sei. Die erste Frage hatte eine gewichtige ethische Seite: der Anomismus (das auch von Paulus bekämpfte »πάντα μοὶ ἔξεστιν«) wäre Folge der Bejahung. Die beiden anderen hingen mit der Heilslehre zusammen. Sie zeigen vor allen Dingen deutlich das Eindringen der Spekulation, — entsprechend dem Eindringen des Hellenismus in die alte Christenheit. Der Mahimsashasaka-Schule stand schon damals die Sarvastivada-Schule gegenüber, welcher der Vorsitzende des Konzils beitrat und welche das Eindringen der Spekulation abzudämmen suchte. Vergeblich. Die späteren Konzilien befaßten sich mit Dogmatik, wurden von der jeweiligen Minderheit als tendenziös zusammengesetzt nicht anerkannt und das Schisma war damit in aller Form da. Geographisch verteilten sich die Parteien im Laufe der Zeit im wesentlichen so, daß die altbuddhistische, strenge Observanz (Hinayana) schließlich in Südindien, die laxere Richtung (Mahayana, das »große Schiff«, d. h. die Universalkirche) seit 1. Jahrh. nach Chr. [1]) im Norden vorherrschte.

Die Ueberlieferung macht es wahrscheinlich, daß die Laien entweder von Anfang an oder doch später auf seiten der laxeren, ursprünglich Mahasamghika (große Gemeinde) genannten Richtung, des Mahayana, und im Gegensatz zu den Sthaviras, den

[1]) Nicht jedoch dauernd, z. B. offenbar nicht in der Zeit von J-tsings Reise nach Indien (7. Jahrhundert).

»Aeltesten«: erprobten charismatischen Arhats, standen. Denn als Spezialität der Mahasamghika ist die Mitwirkung der Laien auf den Konzilien überliefert [1]). Es handelt sich natürlich nicht um die »unteren« Klassen — von denen überhaupt als aktiv treibendem Element nie die Rede ist und sein konnte — sondern gerade um Herrenschichten. Auch vornehme Damen sollen sich als Parteigängerinnen der Mahayana-Schule hervorgetan haben. Dies ist ebenso begreiflich wie die Parteinahme der Kurie im 14. Jahrhundert für die Konventualen und gegen die strenge Observanz der Franziskaner. Die Abhängigkeit der Mönche von den Herrenschichten war um so größer, je weniger »weltablehnend« sie waren. Die fast schrankenlose klerikale Herrschaft der Hinayana-Orthodoxie in Ceylon und Birma über die Laien, gegen welche die weltliche Gewalt der Herrscher oft vollkommen ohnmächtig war, hatte — wie die bald zu erwähnenden Berichte der chinesischen Pilger zeigen — auch in Nordindien unter der Vorherrschaft des Altbuddhismus vielfach bestanden. Der gleiche Kampf zwischen der Laiengewalt und dem Mönchtum, der im byzantinischen Reich jahrhundertelang bestand, ist auch in Indien geführt worden, nur in anderen Formen. Für die weltliche Gewalt bestand das Interesse, die Mönche als Domestikationsmittel der Massen zu gebrauchen. Denn wenn auch die »Massen« nie die aktiven Träger der buddhistischen Religiosität waren, so haben sie doch selbstverständlich, als Objekt der Beherrschung durch die Mittel des religiösen Glaubens, hier wie bei allen religiösen Stellungnahmen der Herrenschichten eine ganz entscheidende Rolle gespielt. Im Wege der Hagiolatrie aber haben die buddhistischen Mönche vielfach auch die Massen stark an sich gefesselt.

Zu diesem politischen Grund trat der immer stärkere Einfluß der schulmäßigen brahmanischen Spekulation und ihrer Begriffe auf das buddhistische Denken. Noch die Schilderungen J-tsings aus dem 7. Jahrhundert [2]) lassen erkennen, daß man an die brahmanische Tradition zunächst vor allem im lehrtechnischen Interesse anknüpfte. Die Technik der Erlernung der Veden gilt ihm als unerreicht zur formalen Schulung des

---

[1]) Der Name wird schon von Hiuen Tsang davon abgeleitet. (Bei S. Julien, Hist. de Hiuen-Tsang p. 159.)

[2]) Ch. 34 der Uebersetzung von Takakusu bei Nr. 9.

Geistes, vor allem für das Behalten der eigenen Argumente, aber auch der des Gegners. Das Literateninteresse verlangte eben die Pflege der Wissenschaft und die 5 Vidya: Grammatik (wie stets die wichtigste), Medizin, Logik, Philosophie und auch bereits die von den literarischen Künstler- und Techniker-Kreisen verlangte theoretische Pflege der »schönen Künste« (Silpasthanavidya) tauchten auf — selbst in der Hinayana-Schule — und mußten sich wohl oder übel der alten brahmanischen Sprache bedienen. Klosterschulen für Laien und Kinderfibeln entstanden. Daß in dieser ganzen Entwicklung, vor allem aber im Mahayana, die vornehmen Schichten in besonderem Maße die Führung hatten, wird nicht nur durch das ausdrückliche Anerkenntnis der Kastengliederung [1]), welche vorher ignoriert worden war, hinlänglich dargetan, sondern auch durch den äußerlichen Umstand, daß jene Schule im Gegensatz zu den alten Hinayana-Buddhisten die später zu besprechende von Kaschmir ausgehende Renaissance des Sanskrit mitmachte: ihre heiligen Schriften wurden in der alten Gelehrtensprache abgefaßt, der Pali-Kanon blieb im Besitz der südlichen Buddhisten. Die heilige Literatur schied sich nun allmählich ebenso vollständig, wie zwischen den beiden Jaina-Sekten. Denn in jeder Hinsicht wuchs der Gegensatz der Schulen sehr bald über die anfänglichen disziplinären Anlässe hinaus. Das Bild, welches man in der Reiseschilderung Fa Hiens erhält (um 400 nach Chr.) [2]), — der, selbst Mahayanist, doch zwei Jahre in Ceylon, dem Hort der Orthodoxie, verweilte, — ist noch ein relativ friedliches. Weithin nach Turkestan hat sich die Lehre verbreitet. Ganz entsprechend den Edikten Açokas halten die dortigen [3]) Könige die fünfjährliche Versammlung ab. In Nagrak (bei Jelladabad) ist der König jeden Morgen im Gottesdienst. Aehnlich in Takshasila. Ein Jahrhundert spätere Nachrichten [4]) zeigen, daß die Könige im Pandjab teilweise noch

---

[1]) Ein Bodhisattva, lehrte schon das Lalita Vistara, kann nicht nur nicht bei Barbaren- und Grenzvölkern (sondern nur auf dem heiligen Boden Indiens), sondern auch nur in einer vornehmen Kaste (Brahmanen oder Kschatriya) geboren werden, nicht im niederen Volk. Die älteren Mahayana-Sutras (übersetzt im Band 49 der Sacred B. of the East) behandeln es auch als selbstverständlich, daß nur ein »Sohn aus guter Familie« die Erlösung erlangen könne.

[2]) Ausgabe von S. Beal (Travels of Fah Hien and Sung Yun, transl. from the Chinese, London 1869).

[3]) Im Königreich »Kie-che« a. a. O. ch. V, p. 15.

[4]) Sung Yun bei St. Julien a. a. O. p. 188.

im 6. Jahrhundert als strenge Vegetarier lebten, und keine Todesstrafen verhängten. Für die Gegend von Mathura berichtet Fa Hien [1]), daß die Beamten des Königs feste Einnahmen haben, keine Schollenfestigkeit, niedrige Steuern und nicht das im indischen Patrimonialgroßstaat übliche System der Kopf- und Steuerlisten bestand, alle Kreaturen geschont, kein Fleisch gegessen keine Schweinehaltung und kein Viehhandel geduldet, keine geistigen Getränke und nur von der (unreinen) Tschandala-Kaste Zwiebeln und Knoblauch genossen wurden, auch die Todesstrafe fehlte. Açokas Reich war längst zerfallen. Aber relativ pazifistische Kleinkönigreiche herrschten in Nordindien vor. In Oudiana (zwischen Kaschmir und Kabul) dominierte die hinayanistische Schule. Ebenso in Kanauj. In der in Ruinen liegenden Hauptstadt Açokas, Pataliputra (Patna), waren Klöster beider Schulen vorhanden und in der Gegend von Farakhabad duldeten sie einander am gleichen Aufenthaltsort [2]). In der Gegend von Mathura, von deren politischen Verhältnissen soeben berichtet wurde, herrschte die Mahayana-Schule, aber nicht ausschließlich. Buddhistische Brahmanen werden als Gurus der Könige der Gegend von Pataliputra erwähnt [3]). Bei Sung Yun wird sogar gesagt, daß, während ein Erobererkönig in Gandhara seinerseits den Buddha verachte, das Volk »der Brahmanenkaste angehöre« und großen Respekt vor dem Gesetz des Buddha habe [4]). Der Buddhismus war nach wie vor eine Lehre der vornehmen Intellektuellen. Es interessierte alle diese Pilger, ganz ebenso wie den über 2 Jahrhunderte später nach Indien pilgernden Hiuen-Tsang, lediglich das Verhalten der Könige und ihrer Hofbeamten. Im übrigen aber hat sich in der Zeit Hiuen-Tsangs (628 und folgende Jahre) sichtlich manches geändert. Zunächst der Gegensatz der Mahayana-Schulen gegen die hinayanistische Orthodoxie. Ein Hinayanist wird von schwerer Krankheit befallen, weil er Mahayana geschmäht hat [5]). Es ist überhaupt eigentlich nur vom Mahayana die Rede und Hiuen Tsang hält es auch nicht für nötig, nach Ceylon zu gehen. Dazu: gesteigertes Eindringen spezifisch brahmanischer Elemente in die zunehmend

---

1) A. a. O. (Beal) p. 537.
2) A. a. O. p. 67.
3) A. a. O. p. 103 f.
4) A. a. O. p. 197.
5) Bei St. Julien p. 109.

vorherrschende Mahayana-Lehre. Indien heißt bei Hiuen-Tsang das »Reich der Brahmanen« (To-lo-man). Statuen von Brahma und Indra stehen in Heiligtümern des Gangestales neben dem Standbild Buddhas [1]). Die Veden (Wei ho) werden zwar als »subalterne« (d. h. laienhafte) Lektüre [2]) bezeichnet, aber eben doch gelesen. Der König von Kosala verehrt den Buddha, daneben aber in brahmanischen Tempeln die hinduistischen Devas [3]). Wenn es auch noch Könige gibt (Ciladitya), welche alljährlich das große Konzil des Buddhistenklerus einberufen [4]), so ist dies doch offenbar nicht die Regel. Zunehmende Schärfe der Schulgegensätze, Zurückdrängung des Hinayana in Nordindien, aber auch Rückgang des Buddhismus überhaupt ist der Eindruck.

Für die Verschärfung des Gegensatzes zwischen Mahayana und Hinayana waren die alten disziplinären Unterschiede damals nicht mehr maßgebend.

Auch im Hinayana wurde das alte Geldbesitz-Verbot der strengen Observanz mit den gleichen Mitteln umgangen, wie bei den Franziskanern. Laienvertreter empfingen das Geld und verwalteten es für die Mönche, und selbst in der alten orthodoxen Kirche Ceylons herrschte schließlich der Klingelbeutelbetrieb. Klostergrundherrschaften und dauernde, nicht, wie ursprünglich, auf die Regenzeit beschränkte Klosterseßhaftigkeit der Mönche bestanden hier wie dort, im allergrößten Umfang zeitweise — wie noch zu erörtern — gerade in Ceylon, dem Sitz der strengen Observanz. Gegensätze und Anpassungsbedürfnisse anderer, religiöser, Art haben vielmehr in der Mahayana-Kirche die weitere Fortentwicklung von der alten Soteriologie bestimmt. In erster Linie die religiösen Laieninteressen, welche aus propagandistischen Gründen zu berücksichtigen waren. Die Laien begehrten Nirwana nicht und konnten mit einem nur exemplarischen Propheten der Selbsterlösung wie Buddha nichts anfangen. Sondern sie verlangten nach Nothelfern für das diesseitige Leben und nach dem Paradies für das jenseitige. Es setzte daher im Mahayana jener Prozeß ein, welchen man gewöhnlich als die Ersetzung des Pratyeka-Buddha- und Arhat- (Selbsterlösungs-) durch das Bodhisattva- (Heilands-) Ideal bezeichnet. Während die Hinayana-

---

[1]) Ebenda p. 111.
[2]) »Livres vulgaires« übersetzt St. Julien.
[3]) Ebenda p. 185.
[4]) Ebenda p. 205.

Schule ihre Anhänger in Çravakas (Laien), Pratyeka-Buddhas (Selbsterlöser) und Arhats (Erlöste) als religiöse Stände teilte, wurde das Bodhisattva-Ideal der Mahayana-Sekte eigentümlich und gemeinsam. Es setzte eine innere Umwandlung der Erlösungstheorie voraus. In der Frühzeit des Buddhismus wurde der Streit zwischen den »Aeltesten« (Sthaviras), d. h. den charismatischen Trägern der Gemeindetradition und den »Mahasamghika«, den schulmäßig spekulativen Denkern: den Intellektuellen, geführt, wie wir sahen. Von den Fragen der Disziplin und der praktischen Ethik griff er auf spekulative Fragen über: die »sattva«-Probleme, die Fragen nach der »Natur« des Erlösungszustandes und folglich zunächst: über die Person des Erlösers. Die alte Schule hielt an seiner Menschlichkeit fest. Die Mahayanisten entwickelten die »Trikaya«-Theorie: die Lehre von dem übernatürlichen Wesen des Buddha. Er hat drei Erscheinungsformen: einmal die Nirmana Kaya, den »Verwandlungsleib«, in welchem er auf Erden wandelte. Dann die Sambhoga Kaya, den, etwa dem »Heiligen Geist« entsprechenden, alldurchdringenden Aetherleib, der die Gemeinde bildet, endlich die Dharma Kaya, von der später zu reden ist.

Auf diesem Wege vollzog sich zunächst an Buddha selbst der typische hinduistische Vergottungsprozeß. Damit verband sich nun die hinduistische Inkarnationsapotheose. Der Buddha war eine in einer Serie von Wiedergeburten stets erneut zur Erde steigende Verkörperung der (unpersönlichen) göttlichen Gnade, für welche vielfach auch ein ewig dauernder Träger: ein Adibuddha, als existierend gedacht wurde. Von da war der Weg nicht weit, den Buddha zu einem Typus: dem Repräsentanten des zur vollen Erlösung gelangten und dadurch vergotteten Heiligen zu machen, der in beliebig vielen Exemplaren erschienen sein und noch erscheinen konnte: »Selbstvergottung«, der alte indische Sinn der Askese und Kontemplation und damit: der lebende Heiland waren in den Glauben eingeführt. Der lebende Heiland aber ist der Bodhisattva. Formell war der Bodhisattva mit dem Buddha zunächst durch die Wiedergeburts- und die aus der hinduistischen Philosophie übernommene Weltepochentheorie verknüpft. Die Welt ist ewig, verläuft aber — wie früher erwähnt — in immer neuen endlichen Epochen. Es gab nun in jeder Weltepoche einen, im ganzen also unendlich viele Buddhas. Der historische Gautama Buddha der jetzigen Epoche hat 550 Wieder-

geburten vor dem Eingang nach Nirwana durchgemacht. Bei der vorletzten Geburt hat der bei der nächsten zum Buddha sich durchringende heilige Arhat die Stufe des Bodhisattva (»dessen Wesen: sattva, Erleuchtung: bohdi, ist«) erreicht und weilt im Tuschita-Himmel, in welchem daher jetzt schon der künftige Buddha, Maitreya, sich als Bodhisattva aufhält. Aus dem Tuschita-Himmel hat sich auch der historische Gautama Buddha durch wunderbare Inkarnation im Leib seiner Mutter Maya zur letzten Erdenfahrt begeben, um vor dem Eingang im Nirwana den Menschen seine Lehre zu bringen. Es ist klar, daß mit seinem »Verwehen« das Interesse sich dem kommenden Heiland: dem Bodhisattva, zuwenden mußte. Ebenso ist klar, daß in jenem an sich einfachen und rationalen Schema des Tuschita-Himmels und der Vielheit der Buddhas und Bodhisattvas die geeigneten Anknüpfungspunkte für eine Pantheonbildung, Wiedergeburtsmythologien und Mirakel aller Art gegeben waren. Uns sollen diese zu fabelhaftem Umfang geschwollenen Mythologeme hier nicht beschäftigen, sondern ihre ethisch-soteriologische Seite. Ein Bodhisattva war, wie wir sahen, nach dem ganz korrekten Begriff ein zur »Vollendung« gelangter Heiliger, der bei der nächsten Wiedergeburt ein Buddha werden und nach Nirwana gelangen kann. Daß dies nun nicht geschieht, daß er vielmehr ein Bodhisattva bleibt, galt als ein Akt der Gnade, den er vollzieht, um als Nothelfer der Gläubigen wirken zu können. Er wurde infolgedessen das eigentliche Objekt der mahayanistischen Hagiolatrie und es ist klar, wie weitgehend diese Wandlung den Heilsinteressen der Laien entgegenkam.

Aktive Güte (paramita) und Gnade (prasada) sind die Attribute des Bodhisattva. Er ist nicht nur zu seiner Selbsterlösung, sondern zugleich und vor allem um des Menschen willen da: der Buddha war nicht nur ein Pratyekabuddha, sondern auch ein Sammasambuddha, drückt die mahayanistische Terminologie dies aus. Er vermöchte gar nicht den Entschluß zu fassen, aus dieser Welt des Leidens sich in einsamer Selbsterlösung zu retten, solange noch andere da sind, die leiden. Upâya (die Pflicht, eigentlich: in charakteristisch zeremoniöser Terminologie: »Schicklichkeit«) hindert ihn daran. Die in der Mahayana-Schule entstandene spekulative Trinitätslehre erleichterte dies: nur in der ersten seiner Existenzformen, der Nirwana Kaya, ist er in das Nirwana eingegangen. Der Unterschied der buddhisti-

schen gegen die christliche Trinität ist charakteristisch: der Buddha wird Mensch, wie die zweite Figur der christlichen Trinität, um die Menschen zu erlösen. Er erlöst sie aber nicht durch Leiden, sondern durch die bloße Tatsache, daß auch er nun vergänglich ist und als Ziel nur das Nirwana vor sich hat. Und er erlöst sie exemplarisch, nicht als stellvertretendes Opfer für ihre Sünden. Denn nicht die Sünde, sondern die Vergänglichkeit ist das Uebel.

Alle diese Beispiele zeigen die dritte Richtung jenes Anpassungsprozesses, welche die Mahayana-Entwicklung bedeutete. Neben der Anpassung an die ökonomischen Existenzbedingungen in der Welt und an die Bedürfnisse der Laien nach einem Nothelfer war es die Anpassung an das theologisch-spekulative Bedürfnis der brahmanisch geschulten Intellektuellenschicht. Die einfache Ablehnung alles Spekulierens über Dinge, welche zum Heil nichts nütze sind, wie der Buddha sie konsequent geübt hatte, konnte nicht aufrecht erhalten werden. Eine ganze religionsphilosophische Literatur entstand, bediente sich zunehmend ausschließlich wieder der Gelehrtensprache (des »Sanskrit«), schuf Universitäten, Disputationen, Religionsgespräche und zeitigte vor allen Dingen eine ziemlich komplizierte Metaphysik, in welcher alle alten Kontroversen der klassischen indischen Philosophie wieder auflebten. Damit aber war der Riß zwischen den wissenden Theologen und Philosophen und den nur als exoterische Mitläufer gewerteten Illiteraten ganz in brahmanischer Art in den Buddhismus getragen. Nicht die persönliche Gnosis, sondern das geschulte Buchwissen war wieder die herrschende Macht in der Gemeinschaft. Wie in den Literatenkreisen Chinas Indien nur als »Land der Brahmanen« gewertet wurde, so war der Standpunkt der Mahayana-Literaten in Indien unter Hiuen-Tsang der: daß China ein Barbaren-(Mlechcha-)Land sei — deshalb eben sei ja der Buddha auf Indiens Kulturboden inkarniert worden und nicht dort oder anderswo —, und Hiuen-Tsangs charakteristischer Gegenbeweis ging davon aus: daß auch in China die Alten und Weisen die ersten seien, die Wissenschaft, einschließlich der Astronomie, blühe und die Macht der Musik bekannt sei [1]). Dieser Begriff war ganz auf brahmanische — sagen wir: auf asiatische oder vielleicht sogar: auf antike —

---

[1]) Bei St. Julien, Hiuen-Tsang p. 230 f.

Intellektuellentheologie zugeschnitten. Es waren altbrahmanische Begriffe, und zwar nunmehr auch vedantistische, vor allem der für das Vedanta zentrale Begriff »Maya« (kosmische Illusion), nur in Umdeutungen, welche der Theologie des Mahayana-Buddhismus zugrunde gelegt wurden. Es ist eben kein Zufall, daß der Mahayana-Buddhismus sich in Nordindien in unmittelbarer Nachbarschaft mit den alten Zentren brahmanischer Philosophie und Soteriologie zunehmend entwickelte, während die orthodoxe Hinayana-Lehre sich schließlich, nach mancherlei Schwankungen, auf dem Missionsgebiet im Süden: Ceylon, Birma, Siam, behauptete, — ähnlich wie den Hort gegen die Einbrüche des Hellenismus in die alte christliche Kirche stets, auf allen Konzilien, Rom und der Westen bot, während im Orient die Nachbarschaft der hellenistischen Philosophie die dogmatische Spekulation entfesselte.

Reminiszenzen der Samkhya-Lehre finden sich vielleicht in der Mahayana-Theorie von der Alaya-vijñana, der streng allem nicht Geistigen entgegengesetzten Seele. Und hier stoßen wir auf einen fundamentalen Gegensatz gegen den alten Buddhismus. Denn eben die Ablehnung des »Seelen«-Begriffes hatte ja grade zu seinen wesentlichsten Eigentümlichkeiten gehört. Aber diese Vorstellung war sicherlich alsbald wieder verlassen worden. Wie die »Seelenwanderung« des Buddhismus die brahmanische wurde und ni ht die der alten reinen Lehre blieb, so die göttliche Potenz. Sie ist — wie im Vedanta — eine Allseele und die extreme Spiritualisierung der als Emanation gedachten Welt streift dicht an die Maya-Lehre, die auch gelegentlich ausdrücklich auftaucht: es ist alles nur subjektiver Schein und das höchste Wissen löst ihn auf. An das Bhagavadgita endlich erinnert die nun wieder beginnende organische Relativierung der Ethik. Der Bodhisattva erscheint, wie Krischna, stets erneut auf der Erde und kann — der »Trikaya«-Doktrin entsprechend — ganz nach den jeweiligen ethischen Bedürfnissen der Welt in jeder Form und jedem Beruf, je nach Bedarf, auftreten. Nicht nur als Mensch, auch als Tier, — zur Erlösung der in Tiere verschlagenen Seelen — und wenn als Mensch, dann in jedem rituell anständigen Beruf. Also vor allem auch: als Krieger. Nur wird er seiner Natur nach nur in einen »gerechten« und guten Krieg gehen, in diesen aber unbedenklich. Es ist diese Theorie praktisch wohl die weitestgehende Anpassung an die Bedürfnisse der »Welt«.

Theoretisch hatten diese Akkommodationen die Einführung irgend eines überweltlichen göttlichen Wesens zur Vorbedingung, und wir sehen ja auch, daß schon in der Vergottung Buddhas selbst eine solche vollzogen wurde. Allein Buddha war im Nirwana für immer der Welt entschwunden und konnte nicht selbst oder gar allein die höchste Weltgottheit darstellen. Und dem einmal kanonisch festgelegten Ausgangspunkt der Lehre entsprechend konnte der Weltgott auch kein persönlicher Welt-Gott nach Art Vischnus oder Çivas sein. Die absolute Endlosigkeit und Uebernatürlichkeit des Göttlichen wurde ergänzt durch seine streng unpersönlichen Prädikate: Bhutatathata [1]), das »So-Sein« und durch die Entgegensetzung des Açunya (des »Leeren«, des »Nichtrealen«) als des spezifisch Heiligen, gegenüber dem Çunya (dem »Vollen«, »Realen«), ganz nach Art occidentaler mystischer Versuche und auch der Upanischaden, den Gottbesitz zu beschreiben. Das letztlich unaussagbare Göttliche zeigte dabei naturgemäß, entsprechend dem »Triratna« des alten Buddhismus, in welchem sich ja das »Dharma« als göttliche Potenz fand [2]), Neigung, Züge des chinesischen »Tao« anzunehmen: Ordnung und Realgrund der Welt zu werden, ewige Norm und ewiges Sein in Eins zu setzen. Jenseits des schroffen Dualismus von ewigem Sein und durch ewige (Karman-)Normen geordneter absoluter Vergänglichkeit der Erscheinungswelt mußte das Absolute gefunden werden, Die Unverbrüchlichkeit des Karman war dabei die Stelle, an der allein es für eine hinduistische Metaphysik greifbar werden konnte. Das mystische Erlebnis aber enthielt hier wie überall nicht »Norm«, sondern im Gegenteil ein gefühltes »Sein« in sich. Das höchste Göttliche des Mahayana-Buddhismus, das »Dharmakaya« war, wegen dieses rational nie überbrückbaren, aber ganz unvermeidbaren Gegensatzes, nicht nur, wie selbstverständlich, jenseits jeder »Worte«, sondern

[1]) Da es absolut unmöglich wäre, im Rahmen dieser Darstellung eine Analyse der Theologie der (zu J-tsings Zeit) nach der Mindestzählung 18 buddhistischen Schulen und ihrer Verzweigungen zu geben, wurde nach mancherlei Erwägungen der Weg gewählt, den auch asiatische buddhistische »Modernisten« einschlagen: eine von den Extremen der bestehenden Gegensätze etwa gleichweit abliegende Schultheologie in einer möglichst rationalen Form vorzutragen. Wie jeder Kenner der Literatur leicht sehen kann, ist nachstehend in der Form der Darstellung vielfach Anschluß gesucht an das besonders gut, aber »westlichen« Bedürfnissen angepaßt, geschriebene Buch von S u z u k i , Outlines of Mahayana Buddhism, London 1907.

[2]) Im Christentum ist der seiner Natur nach leicht unpersönlich gedachte Heilige Geist« in der Trinität eine entsprechende Konzeption.

die Beziehung zu ihm enthielt auch rational heterogene Prädikate in sich. Daß »Karuna«, höchste Liebe und »Bodhi«, höchste Gnosis, sich in der Beziehung des Heiligen zum Göttlichen vereinen, ist nur aus psychologischen Qualitäten der mystischen Ekstase erklärlich. Wenn also nun »Nirwana«, — ein Zustand, der jetzt in eine abgeleitete, sekundäre Stellung rückte —, zugleich negativ: Zerstörung allen Begehrens und, positiv: All-Liebe wurde, blieb nach wie vor Avidya, die Dummheit, die Quelle alles Uebels. Dies ist aus der streng intellektualistischen Herkunft dieser Soteriologie erklärlich. Das Mahayana ist so wieder eine letztlich esoterische Erlösungslehre für die Gnostiker, nicht für die Laien. Der praktisch so überaus wichtige Grundsatz der Lehre des Buddha: daß die Spekulation über unlösbare Probleme vom Uebel und heilsschädlich sei, ist in charakteristischer Art aufgegeben. Er wirkte nur darin nach, daß nach der orthodoxen Mahayana-Lehre das letzte große kosmische Rätsel: die Frage, wie denn nun eigentlich die große Wurzel alles Uebels, die »Avidya« (Dummheit, Stumpfheit oder kosmische Illusion) in die Welt habe kommen können, für menschliches Wissen unlöslich blieb und ebenso wie das »Warum?« der spezifischen Qualitäten des Bhutatathata nur der letzten und höchsten, in Worten nicht kommunikablen, Gnosis eines Bodhisattva sich erschloß.

Die erlösende Gnosis aber trägt selbst die eigentümlichen dualistischen Züge einer Kombination praktischen Liebesfühlens und beherrschter Konzentration des Denkens. Sie verläuft nach der orthodoxen Mahayana-Lehre durch fortwährende exercitia spiritualia aufsteigend in den zehn Stadien der warmen Liebe (pramudita), der Reinigung des Herzens (vimalâ), der Klarheit der kosmischen Einsicht (prabakhari), des Strebens nach Vollendung (arcismati), der Meditation über das Wesen des Tathagata (sudurjaya), über die Art der Weltemanationen (abhimuki), der Erzeugung der Weltfremdheit trotz des innerweltlichen Tuns (durangama, das »Gehen in die Ferne«: — der inneren Haltung des Bhagavata, die wir kennen, nahe verwandt), der Erringung der vollen Gelassenhait als einer zur Natur gewordenen unbewußten und mühelos geübten persönlichen Qualität (achala), der vollen Gnosis der transzendenten Wahrheiten (sadhumati), und endlich des Hinschwindens in die »Wolken des Dharma« (Dharmamegha): der Allwissenheit. Man bemerkt leicht die Kreuzung gnostischer und praktisch liebesakosmistischer

Elemente. Die Nirwana-Konzeption der Mahayana-Schule trägt gleichfalls die Spuren dieser Kreuzung. Unterschieden wurden, neben dem absoluten Aufgehen im Dharmakaya mit dem Tode, welches jetzt, in vedantistischer Art, das gänzliche Erlöschen ersetzte, zunächst zwei Arten von diesseitigem Nirwana: 1. das Upadhiçesa Nirwana, die Freiheit von Leidenschaft, welche aber noch nicht von Samsara befreit ist, weil die intellektualistische Gnosis fehlt: — das überall charakteristische rationale Element im Buddhismus [1]), — 2. das Anupadhiçesa Nirwana: das Upadhi-(Materialisations-) freie Nirwana, welches, durch volle Gnosis, ein von Samsara befreiter diesseitiger Seligkeitszustand des Jivanmukti ist. Aber das für die Mahayana-Schule Charakteristische ist, daß der Begriff des innerweltlichen Nirwana auch damit nicht ausgeschöpft ist. Sondern neben der weltflüchtigen Mystik gibt es 3. die innerweltliche Mystik, das weltindifferente, sich gerade innerhalb der Welt und gegen sie bewährende Leben in der Welt und ihren Hantierungen, innerlich welt- und todentronnen, welches Geburt, Tod, Wiedergeburt und Wiedertod, Leben und Handeln mit all seinen Scheinfreuden und Scheinleiden hinnimmt als die ewigen Formen des Seins und sich gerade darin: in seiner weltindifferenten Heilsgewißheit behauptet. Als Wissen und Fühlen der absoluten Nichtigkeit dieser Vorgänge gegenüber dem zeitlosen Wert der bewußten Einheit mit dem Dharmakaya und dadurch mit aller Kreatur, die mit akosmistischer erbarmender Liebe umfaßt wird, ist es die buddhistische Wendung der im Bhagavadgita, wie wir sahen, gelehrten Form der innerweltlichen Weltindifferenz. Spuren dieses Standpunkts reichen weit zurück [1]), und es ist begreiflich, daß gerade er gegenwärtig als der »eigentlich« mahyanistische vertreten wird [3]), weil er das Bodhisattva-Ideal im Sinn einer sehr modernen Mystik zu interpretieren gestattet.

Jedenfalls scheint etwa im 5. Jahrhundert unserer Zeitrechnung Vasubandus »Weckung des Bodhicitta« schon ins Chinesische übersetzt gewesen zu sein und die entscheidenden Lehren für diese Wendung des Bodhisattva-Ideals zu enthalten. Das »Bodhicitta« [4]) ist die in jedem Menschenherzen schlum-

[1]) Sehr nachdrücklich hervorgehoben von Suzuki a. a. O. S. 344.

[2]) Wenigstens dies dürften die Quellenzitate Suzukis dartun, so äußerst fraglich der Grad der Verbreitung solcher Auffassungen in älterer Zeit ist.

[3]) So von Suzuki.

[4]) Etwa gleich Gnosis-Liebesherz.

mernde Fähigkeit »wissender Liebe«, welche, geweckt, pranidhâna weckt: den unerschütterbaren Willen, heißt das, durch die ganze Folge der eigenen Wiedergeburten hindurch zum Heil der Brüder als Tathagata (Heiland) zu wirken. Der Bodhisattva, welcher diese Qualität erlangt hat, gewinnt dadurch die Fähigkeit, nicht nur sein eigenes Heil zu erzeugen, sondern — worauf es ihm ankommt — einen Thesauros von Verdienst anzuhäufen, aus welchem er Gnade spenden kann. Er ist also in diesem Sinn souverän gegenüber der ehernen Macht der Karman-Vergeltung.

Damit war theoretisch die Grundlage für das gewonnen, was man für die religiösen Bedürfnisse der aliterarischen Laienschichten benötigte und was der alte Buddhismus nicht hatte bieten können: lebende Heilande (Tathagatas und Bodhisattvas) und die Möglichkeit der Spendung von Gnade. Selbstverständlich zunächst von magischer, diesseitiger, und erst daneben von jenseitiger, auf die Wiedergeburt und das Jenseitsschicksal bezüglicher Gnade. Denn wenn hier die spiritualistische Form der Mahayana-Lehre, wie sie die nordindischen Philosophenschulen erzeugten, wiedergegeben worden ist, so liegt es doch auf der Hand, daß in der Praxis des religiösen Lebens alsbald die überall gegewohnten Laienvorstellungen die Oberhand gewannen. Nagarjuna, der im ersten nachchristlichen Jahrhundert lebende erste Begründer der Mahayana-Lehre, hat in seinem Prajnaparamiha (Ans Jenseits-Ufer gelangtes Wissen) zwar die »Leere« als spezifische Existenzform (sattva) des Erlösten gelehrt. Neben einer als »Mittelweg« (Madhyamika) [1]) bezeichneten Kombination von allen Mitteln der Selbstentäußerung (darunter vor allem: Almosen und Todesbereitschaft für den leidenden Nächsten), galt ihm die anhaltende Meditation und Erkenntnis (prajna) als letztes und höchstes Mittel der Heilsgewinnung. Aber schon ihm hat der Wissende magische Gewalt. Mit dem Bannwort (dharani) und der mystischen Fingerstellung zwingt er Menschen und Naturgeister. Mit der Lehre Vasubandhus vollends, vier Jahrhunderte später, wurde neben dem hinduistischen Pantheon die volkstümliche Tantra-Magie, die Erringung des ekstatischen samadhi-Zustandes,

---

[1]) Nämlich zwischen der alten klassischen Lehre der Sarvastavida, welche die Realität der Außenwelt (nach Art der Samkya-Schule) behauptete und vedantistisch beeinflußten Schulen, welche sich der Lehre von der kosmischen Illusion näherten.

der Wunderkraft (siddhi) verleiht, eingeführt. Damit schloß die Entwicklung ab: Vasubandhu galt als letzter Bodhisattva.

Eine rationale innerweltliche Lebensführung war auch auf der Basis dieser philosophisch vornehmen spiritualistischen Soteriologie des Mahayana nicht zu begründen. Der Ausbau der alten Laienethik geht über die Empfehlung der landläufigen Tugenden und der speziell hinduistisch-buddhistischen Ritualgebote nicht heraus und es lohnt wenigstens hier für unsere Zwecke nicht, sie im einzelnen zu analysieren. Denn die Obedienz gegenüber den durch übermenschliche wundertätige Leistungen qualifizierten Bodhisattvas und die Magie wurden selbstverständlich der beherrschende Zug. Magische Therapeutik, apotropäische und magisch-homöopathische Ekstatik, Idolatrie und Hagiolatrie, das ganze Heer der Götter, Engel und Dämonen zogen in den Mahayana-Buddhismus ein. Vor allem: Himmel, Hölle und Messias [1]). Im siebenten Himmel droben thront, jenseits vom »Durst« (nach Leben) [2]) und von »Name und Form« (Individualität) [3]) der Bodhisattva Maitreya, der künftige Heiland, der Träger des spezifisch buddhistischen messianischen Glaubens [4]). Und ebenso stehen die Schrecknisse der Hölle zur Verfügung. Und endlich wurde ein Teil der mahayanistischen Stufen für die Erlösung in eine förmliche Heils-Karriere verwandelt: unterhalb des Arhat selbst gab es drei Stufen deren höchste die Wiedergeburt im Himmel als Arhat, deren nächst niedere die Wiedergeburt als Arhat nach noch einem Tode und

---

[1]) Die ersteren beiden waren ja nie beseitigt. Aber sie spielten für das Interesse des alten Buddhismus gar keine Rolle.

[2]) Dieser herrscht noch in den untersten Himmeln, wo z. B. vedische Gottheiten und die durch Karman zeitweise in den Himmel versetzten Seelen leben.

[3]) Diese herrschen noch in den höheren Himmeln, die von buddhistischen Heiligen bewohnt werden.

[4]) Die mahayanistische Literatur zeichnet sich durch ein üppiges Schwelgen in gehäuften Wonnen, Wundern und Heiligen aus. So namentlich schon die ziemlich alte mahayanistische Buddha-Legende des Lalita Vistara (übersetzt von Lefmann), wo — gegenüber der relativ noch schlichten Schilderung bei Açvagosha — in der denkbar unkünstlerischsten, aber spezifisch mystisch-magischen Art die Wunder gehäuft und in einer Art in Juwelen, Lichtstrahlen, Lotos und allen Arten von Pflanzen und Parfüms gewühlt wird, welche an die Dekadentenliteratur nach Art von Wilde (Dorian Gray) und Huysmans erinnert. In Wahrheit ist es mystische Kryptoerotik, die da wirksam wird. Die Schilderung der Schönheit der Theotokos im Lalita Vistara und die Vorschriften der Amithaba-Meditation im Amitayur-Dhyana-Sutra geben Gelegenheit zu glühender erotischer Inbrunst, immer mit Heranziehung von Geschmeide, Blumen und schwüler Schönheit aller Art.

deren niederste die Wiedergeburt als Arhat nach noch 7 Toden gewährleistete [1]).

Der Mahayanismus ist es auch gewesen, der zuerst durch formelhafte Gebetsandacht, schließlich durch die Technik der Gebetsmühlen und in den Wind gehängten oder an das Idol gespuckten Gebetspapiere das absolute Höchstmaß von Mechanisierung des Kults erreicht und mit der Verwandlung der ganzen Welt in einen ungeheuren magischen Zaubergarten verbunden hat. Nicht übersehen werden dürfen dabei jene Züge von Innigkeit und karitativem Erbarmen mit aller Kreatur, welche der Buddhismus, und in Asien nur er, wohin immer er kam, in das volkstümliche Empfinden hineingetragen hat. Darin ähnelte seine Wirkung derjenigen der Bettelmönche des Occidents. Sie treten auch und gerade in den Tugenden der Mahayana-Religiosität typisch zutage. Aber sie sind keineswegs ihr im Gegensatz zur Hinayana-Schule eigentümlich.

Gänzlich dagegen fehlt jeder Ansatz zur Erzeugung einer rationalen Lebensmethodik der Laien im Mahayana. Weit entfernt, eine solche rationale Laienreligiosität erzeugt zu haben, hat der Mahayana-Buddhismus eine esoterische, dem Wesen nach brahmanische, Intellektuellen-Mystik mit grober Magie, Idolatrie und Hagiolatrie oder Gebetsformelandacht der Laien verknüpft [2]). Die Hinayana-Schule hat ihren Ursprung aus einer vornehmen Laien-Soteriologie wenigstens insofern nicht verleugnet, als sie eine Art von systematischer klösterlicher Laien-

[1]) Die Lehre ist für die Entstehung gewisser wichtiger Vorstellungen im Lamaismus (der Lehre von den Khubilganen) wohl nicht ohne Einfluß gewesen. Davon später.

[2]) Die ethischen Anforderungen, welche ein für die Mahayana-Mission in China und Japan wichtiges Werk wie das Amitayur-Dhyana-Sutra (S. B. of the East vol. 49) stellt, sind bescheiden und nach Bedarf abgestuft. Zwar wer übel tut und überdies dumm ist, fällt äußerstenfalls in die Hölle, vor der ihn jedoch die Anrufung des Buddha Amitayür rettet. Wer übel tut, aber wenigsten nicht schlecht von der Mahayana-Lehre spricht, ist schon günstiger daran. Wer sich zu seiner Familie gut verhält und Wohlwollen ausübt, noch besser. Wiederum besser, wer die rituellen Verbote innehält und sich zu gegebener Zeit kasteit. Eine höhere Seligkeit erlangt, wer an die richtige Lehre (Karman-Determinismus) glaubt, nicht schlecht von der Mahayana-Doktrin spricht und nach den höchsten Qualitäten strebt. Noch günstiger gestaltet sich das Schicksal dessen, der den Sinn der Mahayana-Lehre im Kopf hat und nicht schlecht von ihr spricht. In das reine Land — das westliche Paradies der spätbuddhistischen Religiosität — wird gelangen, wer entweder die Meditation pflegt oder die Sutras der Mahayana-Schule studiert oder endlich das »Liebesherz« der reinen Lehre besitzt (s. die Stufen der Vollendung a. a. O. § 22—30)

Erziehung entwickelte, die freilich bald konventionell entartete. Die Söhne guter Familien pflegten — vermutlich seit Açokas Eintritt in den Orden — und pflegen in korrekt hinayanistischen Ländern noch jetzt einige Zeit — freilich jetzt zuweilen nur vier Tage, also wesentlich symbolisch — im Kloster das Leben eines Bhikkshu zu führen. Aber auch eigentliche Klosterschulen für Laienbedürfnisse nach Art der Volksschulen waren bei der Hinayana-Schule eine vermutlich seit Açoka bestehende Erscheinung. Dergleichen ist vom Mahayana-Buddhismus, wenigstens als systematisch gepflegte Einrichtung, nur bei einzelnen Sekten in Japan überliefert. Es ist doch wohl anzunehmen, daß der klerikale Eifer König Açokas der Hinayana-Schule diesen Zug zur »inneren Mission« dauernd aufgeprägt hat.

So sehr die eigentliche Heilslehre des Buddhismus vornehme Intellektuellensoteriologie war, so ist doch nicht zu leugnen, daß seine Gleichgültigkeit gegen die Kasten auch praktische Konsequenzen gehabt hat: Von einigen seiner alten Schulen ist ausdrücklich überliefert, daß sie von Çudra gestiftet seien [1]. Und in der mit der Entstehungszeit gleichzeitigen Epoche der Gildenmacht ist zweifellos auch ein literarisches Bildungsbedürfnis der bürgerlichen Schichten vorhanden gewesen. Der Unterricht war freilich, soviel bekannt, keine Schule rationalen Denkens und Lebens, sondern wohl von jeher lediglich auf Verbreitung der nötigsten religiösen Kenntnisse gerichtet: immerhin konnte dazu gerade bei der Hinayana-Schule, deren Schriften in der Volksmundart abgefaßt waren, unter Umständen das Lesen gehören.

Eine unmittelbare Stiftung des Hinayanismus, — vielleicht richtiger: der vorschismatischen altbuddhistischen Orthodoxie, ist die singhalesische (ceylonesische) Kirche [2]. Wenige Jahrhunderte erst waren seit der arischen Eroberung (345) verflossen, als (angeblich) Malinda, ein Sohn Açokas, dort als Missionar

[1]) Von den Schulen der Grenzländer Nordindiens in der Zeit der chinesischen Pilgerfahrten galten die Samatya und Mahasthavira als von Çudras gestiftet. Beide waren Unterabteilungen der Vaibachia, welche die alte Kirche darstellten. (Außerhalb ihrer standen nicht nur die Madhyamika-Schule Nagarjunas, sondern auch die Sutrantika (Ritualisten) und Yogachara.)

[2]) Das s. Z. grundlegende Werk über Ceylon von Tennant (5. Auflage 1860) war mir z. Z. leider nicht zugänglich. In Kerns Geschichte des Buddhismus findet man die Klostergeschichte dargestellt. Ueber die Organisation der Klöster unterrichtet der amtliche Bericht von Bowles Daly (Final Report on the Buddhist Temporalities Ordinance 1894). Im übrigen ist Spence Hardys Eastern Monachism grundlegend.

auftrat. Trotz häufiger Rückschläge, wiederholter Eroberungen durch Malabaren und besonders die südindischen Tamils und einmal auch durch die Chinesen, hat sich die Herrschaft der buddhistischen Klosterhierarchie doch auf die Dauer behauptet. Gestützt wurde sie durch das auf einem großartigen Bewässerungssystem, welches Ceylon zur Kornkammer Südasiens machte, und der dazu erforderlichen Bürokratie ruhende Königtum, und diesem wieder diente sie zur Domestikation der Bevölkerung. Sehr große Landschenkungen und die Einschärfung der Autorität der Klosterhierarchie füllen fast die ganze epigraphische [1]) und chronistische [2]) Hinterlassenschaft der Zeit der ceylonesischen Herrscher. Der entscheidende Zug des ceylonesischen Buddhismus waren die Klostergrundherrschaften, welche etwa ein Drittel des Landes umfaßten. Durch ihre Einrichtung wurde es vor allem ermöglicht, dem kanonischen Verbot des Geldbesitzes wenigstens formell nachzukommen. Der in den charakteristischen alten vornehmen Formen geübte tägliche Bettelgang war demgegenüber offenbar praktisch zum rituellen Akt geworden. Denn der gesamte Bedarf des Klosters und des für die Laien eingerichteten Kults und Tempelunterhalts war in einer an die Einrichtung altkarolingischer Fisci und Klostergrundherrschaften etwa nach Art des Kapitulare de villis erinnernden, sie aber an konsequenter Durchführung der Naturalwirtschaft weit übertreffenden Art auf die als Erbpächter auf den verliehenen Landlosen sitzenden Bauern in spezifischen Abgaben von Nahrungsmitteln und gewerblichen Produkten aller Art so umgelegt, daß ein Ankauf von irgendwelchen Bedarfsartikeln nicht erforderlich war (oder doch nicht erforderlich sein sollte). Die Belastung der Erbpächter war dabei so leicht, daß auch die englische Herrschaft nach eingehender Untersuchung von einer Ablösung, und zwar in Uebereinstimmung mit den Erbpächtern selbst, zunächst absah. Anpassungen im einzelnen sind selbstverständlich immer wieder vorgekommen. Im ganzen haben die Darstellungen sowohl früherer wie moderner Reisender aber das Bild bestätigt: daß das Leben der Mönche in den Klöstern, vor allem ihre Behausung (pansala) ein bescheidenes, bescheidener als etwa in einer italienischen Certosa, war und sich an die wesentlichen Vorschriften des Pratimokkha band; ihre berüchtigte Habgier war im wesentlichen auf Vermehrung

[1]) Mir sind leider vorläufig die Uebersetzungen Gregorys nicht zugänglich gewesen.

[2]) Namentlich das Mahavamsa.

der Güter des Ordens als solchen gerichtet. Die Laienfrömmigkeit war, soweit sie überhaupt als buddhistisch zu gelten hatte, dem Schwerpunkt nach Reliquienkult (vor allem der Kult des Zahns des Buddha) und Hagiolatrie, ganz entsprechend der Natur der Beziehungen des Buddhismus zu den Laien. Der Einfluß des Klerus auf die Laien, als deren Gurus, Exorzisten, Therapeuten [1]) sie fungierten, muß jedenfalls politisch recht bedeutend gewesen sein, soweit nicht hinduistische (heterodoxe) Kasten, wie die Kammalars (Königshandwerker) sich ihm entzogen. Nirgends, außer in Birma, dürfte die Durchführung der buddhistischen Laienregeln so weitgehend sich den theoretischen Anforderungen genähert haben wie hier. Allein diese Regeln für Laien stellten eben an die Laien ganz geringe und wesentlich formalistische Ansprüche. Der Lese- und Schreib-Unterricht, das Anhören der Predigt, die zeitweise Askese, die Mantristik und die Konsultation der Mönche als Magier erschöpften den buddhistischen Inhalt des Lebens. In der Praxis beherrscht der Dämonenglaube das Leben der Laien und es bestanden heterodoxe Magier (besonders Exorzisten für Krankheiten). Die Mönchsgemeinschaft selbst hat freilich stets als Hüterin der reinen Tradition und der kanonischen Schriften in hohen Ehren gestanden.

H i n t e r i n d i e n gilt meist als rein hinayanistisches Missionsgebiet. Das ist nicht unbedingt zutreffend. Die verschiedenen politischen Gebilde, welche durch wechselnde Eroberungen dort entstanden, sind sowohl hinduistischer (brahmanischer), als hinayanistischer, als — offenbar — auch mahayanistischer Einwirkung ausgesetzt gewesen. Brahmanen, vedische Bildung und wenigstens Ansätze zur Kastenbildung (Handwerkerkasten) fanden sich. Wohl nur die Nähe von Ceylon als Missionszentrum hat bewirkt, daß schließlich in der Tat die Hinayana-Schule das Feld behauptete, nachdem vor allem die mongoloiden Erobererfürsten, deren Vorstoß im Mittelalter die bis zur europäischen Okkupation herrschende politische Machtverteilung der Einzelstaaten bestimmte, sich ihr angeschlossen hatten. Indessen schwankte auch dann, wie die Inschriften zeigen, alles immer wieder. Das Bedürfnis nach Domestikation der Untertanen und nach rationaler Schriftverwaltung war der regelmäßige Anlaß für die Könige, Schriftgelehrte ins Land zu rufen,

[1]) Wie in Tibet, so wurde auch in Ceylon die apotropäische und exorzistische Spruchpraxis systematisch gelehrt.

je nachdem brahmanische, mahayanistische oder — zuletzt — hinayanistische. Samsara und Karman wurden sehr bald allgemein selbstverständliche Voraussetzungen auch im Volksglauben. Im übrigen aber findet sich lange Zeit nebeneinander brahmanische und buddhistische Bildung. Im 8. Jahrhundert werden in einer buddhistischen Inschrift in Siam Brahmanen erwähnt und noch im 16. Jahrhundert unterstützt ein König »die buddhistische und die brahmanische Religion«[1]), obwohl inzwischen der ceylonesische Buddhismus in aller Form Staatsreligion geworden war[2]). Gurus und Acharyas (Lehrer) erwähnt ein königliches Edikt aus dem 10. Jahrhundert[3]), große Schenkungen von Sklaven und Terrain an Klöster finden sich zu verschiedenen Zeiten. Aber erst seit dem 15. und 16. Jahrhundert ist wirklich eindeutig, daß es sich um buddhistische und zwar hinayanistische Klöster handelt[4]). Wie es inzwischen stand, zeigt eine große siamesische Königsinschrift des 14. Jahrhunderts ziemlich deutlich[5]). Der König bezeichnet sich als Kenner der Veden. Er sehnt sich, wie er sagt, nach dem Himmel Indras, aber er strebt auch nach Nirwana als dem Ende der Seelenwanderung. Daher stiftet und baut er — dies letztere durch seine eigenen Handwerker — gewaltig. Aber die Hauptobjekte der Bautätigkeit sind trotz des buddhistischen Charakters der Inschrift zwei Statuen und Tempel der großen Hindugötter Çiva (Paramesvara) und Vischnu. Der König schickt dann, um seinen Verdiensten die Krone aufzusetzen, nach Ceylon und läßt durch einen dortigen Weisen den ersten Tripitaka-Kanon importieren. Er erklärt dabei, auf den Himmel Indras und Brahmas zu verzichten und ein Buddha werden zu wollen, der allen seinen Untertanen die Wohltat der Erlösung von der Welt bringe[6]). Er

[1]) S. beide Inschriften bei Furneau, Le Siam ancien (Annales du Musée Guimet 27 p. 129 bzw. 187).

[2]) S. die später noch zu erwähnende Inschrift a. a. O. S. 233 (13. Jahrhundert)

[3]) A. a. O. S. 141.

[4]) A. a. O. S. 144 (15. Jahrhundert) ist ein Mahasangharaya (Kongregations vorstand), S. 153 (16. Jahrhundert) das korrekte Tri ratna: »Buddha, Dharma, Sangha« inschriftlich erwähnt.

[5]) A. a. O. S. 171. Auch sie liegt nach der großen Inschrift des 13. Jahrhunderts, welche die Einführung der Schrift und des korrekten Buddhismus berichtet (S. 233).

[6]) Ein anderer König, der den Heiligen-Titel (Shri) führt (S. 214 a. a. O.), hat den Wunsch, als Lohn für seine Verdienste als Bhodisattva wiedergeboren zu werden. Sei ihm aber dies versagt, dann als frommer und vollkommener Mensch und frei von Körperkrankheit.

tritt persönlich in den Orden ein, — zweifellos um nun als Pontifex die Kirche und demgemäß durch sie die Untertanen zu leiten. Es geschahen aber nach dem Bericht der Inschrift im Gefolge seiner übermäßigen Frömmigkeit so gefährliche Wunder, daß die Großen des Reichs ihn baten, aus dem Orden wieder auszutreten und das Reich als Laie zu regieren, was er mit Zustimmung des genannten Seelenhirten auch tat. — Man sieht, es handelt sich ganz wesentlich um Erwägungen machtpolitischer Art und bei dem Eintritt in den Orden um die übliche hinayanistische Rezeption und Dispensation.

Korrekt hinayanistisch war wohl von jeher die Klosterorganisation und ist es auch geblieben. Der nach dem Noviziat (Shin) ales u pyin-sin rezipierte Mönch wird nach etwa zehnjähriger Bewährung, während deren er lediglich als Pfründner im Kloster den geistlichen Uebungen obliegt, Vollmönch, Bonze, birmanisch: pon-gyi (»Großer Ruhm«) und hat nun die Qualifikation zur Seelsorge als Guru. Inschriften schon des 13. Jahrhunderts aus Siam zeigen, daß dieser Grundsatz der Abstufung der Würde und Titulatur des Mönchs nach der Anciennität schon damals ganz ebenso korrekt, dem altbuddhistischen Prinzip entsprechend, bestand. Die Mönche wurden darnach in Siam mit den Titulaturen Guru, Thera, endlich Mahathera ausgezeichnet und waren teils Cönobiten, teils Eremiten. Ihre Funktion war aber immer dieselbe: Gurus, geistliche Berater, der Laien und Lehrer des heiligen Wissens zu sein. Ein Ober-Guru, Sankharat (Lehrer) genannt, stand damals, vom König ernannt, über ihnen als Kirchenpatriarch [1]). Der König nahm hier, wie einst Açoka, die Stellung als weltlicher Patron, membrum eminens (Tschakravati) der Kirche, in Anspruch. Der König behielt aber im übrigen den alten Kult der Berggeister ausdrücklich bei, weil seine Unterlassung gefährlich für das Wohl der Untertanen sei [2]). Das Königtum hatte die buddhistischen Weisen vor allen Dingen auch herbeigerufen, um eine nationale Schrift zu erfinden [3]), zweifellos weil sie im Verwaltungsinteresse erwünscht war. Es zeigt sich in den Monumenten deutlich, daß speziell das siamesische Königtum zur Zeit der Rezeption (oder Wiederrezeption) in kriegerischer Expansion nach allen Seiten und im Kampf mit

[1]) S. die großen Inschriften König Rama-Komhengs aus dem Ende des 13. Jahrhunderts bei Furneau, a. a. O. p. 133 f. v. 85, 109).

[2]) Ebenda v. 78.

[3]) Ebenda v. 106.

chinesischen Expansionsversuchen begriffen[1]), zum stehenden Heer und zur bürokratischen Verwaltung überging, »Kabinettsjustiz« übte[2]) und die Macht der — vermutlich feudalen — Notablen[3]) zu brechen trachtete. Hierzu hatte der unter dem Patronat des Monarchen stehende hinayanistische Klosterbuddhismus zu helfen und hat dies zweifellos auch mit Erfolg getan. Die Bedeutung der alten Sippenzusammenhänge wurde durch die Macht der Hierokratie stark entwertet. In großen Teilen Hinterindiens fand offenbar die Macht des Königtums an ihnen keine Schranke mehr, wie sonst in Asien. Um so mehr dafür: an der Macht der Mönche. Denn die Gewalt der Mönchspriesterschaft über die Bevölkerung war unter den buddhistischen Herrschern fast absolut auch in politischen Dingen. Namentlich die ziemlich straffe (äußere) Dizsiplin ermöglichte das, die in den Händen des Abts (Sayah) lag. Ein wegen Uebertretung eines der vier großen Gebote oder Ungehorsam exkommunizierter Mönch war schlechthin boykottiert und konnte nicht existieren. Auch die Obedienz der Laien gegen die Mönche war grenzenlos. Diese geistliche Schicht war — namentlich in Birma — der eigentliche Träger der einheimischen Kultur und sie war daher einer der heftigsten Gegner europäischer Herrschaft, die ihre Stellung bedrohte. Jeder junge Laie aus guter Familie in Birma wurde und wird zeitweise — wie bei uns die Tochter in eine Pension —, in ein Kloster geschickt, lebt dort kurze Zeit (1 Tag bis 1 Monat) als Mönch und erhält nun einen neuen Namen: die »Wiedergeburt« der alten magischen Askese ist auf diese rein rituelle Klosterinternierung übergegangen. — Im Laienleben ist aber die Herrschaft der Nal (Geister) ungebrochen. Jeder Haushalt hat seinen »Nal« (Schutzdämon); im übrigen entsprechen sie den »deva« der Hindus. Der König geht nach dem Tode noch immer in das »Geisterdorf« (Nal-Ya-tsan-thee).

Oekonomisch dürfte die Herrschaft des Hinayanismus in Hinterindien das ungeheure Uebergewicht des traditionalistischen Ackerbaus und die, mit Vorderindien verglichen, sichtliche Unterlegenheit der technischen und gewerblichen Entwicklung mit veranlaßt haben. Stätten rationaler Arbeit waren die buddhistischen so wenig wie irgendwelche asiatischen Klöster. Da-

[1]) S. den Eingang der genannten Inschrift. Die Eroberungen des Königs an deren Schluß.

[2]) A. a. O. V. 32.

[3]) Ebenda S. 26: Man soll direkt an den König, nicht an die Notablen gehen.

bei entwertete der Hinayanismus immerhin in stärkerem Maß als der Mahayanismus das Kasten-Dharma oder ließ es — wo er auf Neuland eingeführt wurde — gar nicht erst entstehen. Damit fielen alle im Kastenwesen liegenden Antriebe zur (traditionalistischen) »Berufstreue« fort. Denn das bloße theoretische Lob des berufstreuen Arbeiters, wie es auch die unter hinayanistischem Einfluß stehende süd- und hinterindische Literatur kannte, entbehrte jenes starken psychologischen Antriebs, den, wie wir sahen, die Kastenheilsordnung enthielt. Dies scheint in der Wirkung des Buddhismus z. B. in Birma direkt spürbar zu sein. Die hinayanische Klostererziehung in Birma hat zwar ein Maß von Elementarbildung erzeugt, welches prozentual für indische und überhaupt für asiatische Verhältnisse sehr groß, qualitativ freilich, an europäischen Maßstäben gemessen, sehr bescheiden ist (s. darüber den Census Report von 1911, Vol. IX ch. VIII), entsprechend dem rein religiösen Zweck der Schulung. Der Grad der lokalen Vorherrschaft des Buddhismus ist immerhin entscheidend für den Grad des Alphabetentums. Für moderne intensive Arbeit jedoch (Baumwollentkörnen, Oelraffinerie) haben Hindus niederer Kasten importiert werden müssen (ebenda ch. XI, XII): — ein Beweis sowohl für das starke Training zur Arbeit, welches die in Birma selbst fehlenden Kasten dargeboten haben, wie andererseits freilich auch dafür, daß das Kastenregime aus eigener Kraft moderne Arbeitsformen nicht *erzeugt*. Siam ist fast reines Agrarland geblieben, trotz nicht ungünstiger Vorbedingungen für gewerbliche Entwicklung. In ganz Hinterindien schwand ferner mit der Eliminierung des Brahmanentums und der Kasten durch die Einführung des Buddhismus als Staatsreligion (14. Jahrhundert) die alte Kunsttradition der kastenmäßig-geschulten Königshandwerker, und die durch buddhistische Einflüsse angeregte Kunstübung hat wirklich Gleichwertiges nicht zu erzeugen vermocht, so erheblich immerhin auch ihre Leistungen waren [1]. Der korrekt hinayanistische Buddhismus konnte eben seiner inneren Natur nach nicht wohl anders als gegnerisch oder allenfalls duldend zum Gewerbe stehen. Nur die fast ausschließlich auf diesen Weg der Erwerbung von Verdienst verwiesenen Laienbedürfnisse haben auch im Hinayanismus die für den Buddhismus typische religiöse Kunst entstehen lassen und erhalten. Die religiösen Interessen der korrekt bud-

[1] Vgl. L. *Furneau*, a. a. O. S. 57.

dhistischen Laien sind in Birma, wie sonst, vor allem den Wiedergeburtschancen zugewendet, wie die monumentalen Quellen der Neuzeit [1]) zeigen. Die Königin-Mutter bittet, stets als eine hohe Persönlichkeit mit guten Qualitäten und gläubig wiedergeboren zu werden. Wenn der künftige Buddha Maitreya kommt, möchte sie mit ihm ins Nirwana gehen [2]). Der Wiedergeburt in schlechter Familie wünscht jemand zu entgehen [3]). Es wird gewünscht, stets als reicher Mann und Anhänger des Buddha wiedergeboren zu werden, schließlich Allwissenheit zu erlangen und dann ins Nirwana zu gelangen [4]). Jemand möchte jedesmal mit seiner jetzigen Familie zusammen (Eltern, Brüdern, Kindern) wiedergeboren werden [5]). Ein anderer wünscht in einem künftigen Leben eine bestimmte Frau als seine Frau zu besitzen [6]). Mönche möchten, falls sie als Laien wiedergeboren werden müßten, hübsche Frauen haben [7]). Daneben sollen gute Werke auf Tote, insbesondere solche, die in der Hölle sind [8]), übertragen werden: — die bekannte spätbuddhistische, aber auch im Hinduismus vorkommende Durchbrechung der Karmanlehre. —

Die eigentlich große Missionsreligion Asiens war nicht die Hinayana-, sondern die **Mahayana**-Kirche.

Auch der Mahayana Buddhismus, gewann, wie seinerzeit die Hinayana Schule, seine missionierende Tendenz [9]) zuerst

[1]) Vgl. die Inschriften, welche Aymonier im Journal Asiat. 9. Ser. 14. 1899 S. 493 ff. und besonders ebenda 15. 1900 S. 146 ff., publiziert hat (aus dem 15. bis 17. Jahrhundert). Einige der Beispiele wurden schon oben verwertet.

[2]) A. a. O. S. 16 f.

[3]) A. a. O. S. 164.

[4]) A. a. O. S. 153.

[5]) A. a. O. S. 154.

[6]) A. a. O. S. 170.

[7]) A. a. O. S. 150.

[8]) A. a. O. S. 151.

[9]) Es ist allerdings eigentlich ungenau, den Mahayanismus allein als Träger der Mission nach Ostasien anzusehen. China lernte heilige Schriften des Buddhismus zuerst in der Form kennen, welche sie in der Schule der Sarvastivadas, einer Sekte der alten (hinayanistischen) Vaibachika-Lehre angenommen hatten, und gerade die älteren, teilweise den Seeweg benutzenden Pilgerfahrten machten wenig Unterschied zwischen Mahayana und Hinayana. Aber der Umstand, daß Nordindien zunehmend mahayanistisch wurde und infolgedessen die später nach China von dort allein, über Land, importierten Werke in Sanskrit geschriebene Mahayana-Schriften waren, rechtfertigt doch die übliche Behauptung. China war eben inzwischen reiner Kontinentalstaat geworden. Andererseits ist die Vorherrschaft der Hinayana-Schule in Hinterindien nichts Ursprüngliches. Im Gegenteil war hier meist die Mahayana-Mission die ältere, und erst spätere Revivals gaben Anlaß an die Tradition der altorthodoxen und nächstgelegenen Kirche, der Ceyloneser, anzuknüpfen.

durch einen König: Kanischka von Kaschmir und Nordwesthindustan, kurz nach Beginn unserer Zeitrechnung. Unter ihm ist das angeblich dritte und letzte der kanonischen Konzilien welche der Mahayana-Buddhismus anerkennt, in einer Stadt in Kaschmir gehalten worden. Offenbar zuerst durch die Macht dieses Königs wurde der Mahayanismus im Norden Indiens, wo einst Açoka das orthodoxe Konzil abgehalten hatte, verbreitet und schließlich vorherrschend und der Hinayanismus eine »südliche« Richtung. Der dazu führende Prozeß war freilich schon im Gange und die Entwicklung der esoterischen Mahayana-Soteriologie hatte schon lange vorher begonnen. Açvagosha schrieb seine allerdings noch maßvoll, mahayanistischen Werke mindestens 1 Jahrhundert vor dem Konzil. Nagarjuna gilt als die treibende Kraft des Konzils selbst. Die anderen von den Mahayanisten als Autoritäten zitierten Philosophen lebten fast sämtlich in den nächsten Jahrhunderten nach dem Konzil, keiner nach dem ersten Jahrtausend unserer Zeitrechnung. Die Hauptexpansionsepoche des Mahayanismus liegt in der Zeit bis zum 7. Jahrhundert. Allein schon seit dem 5. Jahrhundert begann der Stern des Buddhismus in Indien langsam zu erbleichen. Zu den Gründen gehörte außer den schon angeführten Momenten vielleicht auch jener Verpfründungs-Prozeß, welcher für alle Religionen irgendwann einzutreten pflegt und den gerade die Mahayana-Schule fördern konnte. Gnadenspendende seßhafte Hierokraten, also: Pfründner, traten an die Stelle der wandernden Bettelmönche. Es scheint auch, daß der spätere Buddhismus ebenso wie der Jainismus sich für den eigentlichen Tempeldienst sehr vielfach mit Vorliebe rituell geschulter Brahmanen, welche ihm anhingen, bedienten. Denn diese spielen in zahlreichen Legenden eine bei der ursprünglichen Brahmanenfeindschaft zunächst überraschende Rolle und kommen auch in buddhistischen Inschriften vor. So dürfte sich auch in Indien ziemlich bald eine verheiratete, die Kloster-Pfründen erblich appropriierende buddhistische Weltpriesterschaft entwickelt haben. Wenigstens zeigt Nepal und das nordindische Randgebiet deutlich diese Entwicklung noch heute. Sobald eine straffe, für Missionszwecke eingerichtete Organisation konkurrierend auftrat, mußte außer der äußeren auch die innere Schwäche des Buddhismus: das Fehlen einer so fest umrissenen Laien-Ethik, wie der brahmanische Kastenritualismus und auch die jainistische Gemeindeorgani-

sation sie darboten, hervortreten. Die Reiseberichte der chinesischen Pilger, zeitlich miteinander verglichen, lassen deutlich den inneren Verfall der jeder hierarchischen oder ständischen Einheit entbehrenden buddhistischen Organisation erkennen. Die Renaissance des Hinduismus fand offenbar ein leicht zu bestellendes Feld und hat, wie erwähnt, heute in Vorderindien fast jede Spur der alten buddhistischen Kirche ausgerottet. Ehe wir uns aber diesem neuen Aufstieg des orthodoxen Brahmanentums zuwenden, ist in Kürze der, erst seit König Kanischkas Zeit mit gewaltigem Erfolg betriebenen Expansion des Mahayanismus über Indien hinaus zu gedenken, welche ihm zu einer »Weltreligion« hat werden lassen.

Die großen Expansionsgebiete des Mahayana-Buddhismus sind China, Korea und Japan.

Der Mahayana-Buddhismus hat dabei — im allgemeinen — politisch insofern mit anderen Verhältnissen zu rechnen gehabt wie die Hinayana-Schule, als er in jenen Kulturländern, die er missionierend wenigstens teilweise eroberte, auf Dynastien stieß, die entweder mit einer unbuddhistischen Literatenschicht (China und Korea) oder mit einem unbuddhistischen Staatskult (Japan) fest verwachsen waren und daran festhielten [1]). Hier nahm also die weltliche Gewalt im allgemeinen mehr die Stelle einer »Religionspolizei« als eines »Schutzpatronats« gegenüber der Kirche auf sich. Die theokratische Klerikalisierung war infolgedessen weit geringer.

Ueber die Schicksale des Buddhismus in China mußte im anderen Zusammenhang schon einiges gesagt werden, was hier zu ergänzen ist. Er wurde nach einigen vergeblichen Missionsversuchen zuerst importiert unter der Herrschaft und auf Veranlassung des Kaisers Mingti kurz nach Beginn unserer Zeitrechnung durch Mönchsmissionare, faßte aber erst etwa im 4. Jahrhundert Wurzel, was sich durch das häufigere Auftreten eigener chinesischer Mönche äußert. Er ist dann im 5., 6. und 7. Jahrhundert durch zahlreiche Pilgerfahrten und Gesandtschaften, amtliche Uebersetzungen buddhistischer Schriften, Eintritt einzelner Kaiser in den Mönchsorden, schließlich — 526 unter Kaiser Wuti — Uebersiedelung des »Patriarchen« Bodhidharma aus

[1]) Der Hof des Kaisers in Kyoto z. b. war korrekt shintoistisch. Der rein weltliche Shogun in Yedo aber konnte nie die Stellung eines »tschakravati« einnehmen, wie Açoka, da er ausdrücklich den Kaiser als die sozial höhere Macht anerkannte.

Indien nach Nanking und weiter nach Honanfu offiziell in Staatspflege genommen worden. Mit dem 8. und endgültig mit dem 9. Jahrhundert wurde durch die gewaltigen von den Konfuzianern angeregten Kirchenverfolgungen, von denen ebenfalls schon gesprochen ist, die Blüte des Ordens in China gebrochen, ohne doch ihn dauernd ganz vernichten zu können. Das Verhalten der chinesischen Regierung war vielmehr von Anfang an und ist auch nach den großen Verfolgungen bis zum heiligen Edikt Kang Hi's beständig schwankend gewesen. Die entschiedensten Gegner waren selbstverständlich die konfuzianischen Literaten. Ihren Einwänden: daß Pflicht, und nicht die Furcht vor der jenseitigen Strafe oder die Hoffnung auf jenseitige Belohnung, die Quelle der Tugend zu sein habe und daß Frömmigkeit um der Vergebung der Sünden willen kein Ausdruck echter Pietät sei, Nirwana als Ideal aber das Nichtstun idealisiere, — setzten die Apologeten des Buddhismus den Hinweis entgegen: daß der Konfuzianismus nur das Diesseits, allenfalls das Glück der Nachfahren berücksichtige, nicht aber die jenseitige Zukunft. Sie wiesen auf Himmel und Hölle als allein wirksame Zuchtmittel für den Menschen zur Tugend hin [1]). Namentlich dieses Argument dürfte auf die Kaiser Eindruck gemacht haben. Daneben der Glaube an die magische Macht auch der buddhistischen Literaten. Denn als vornehme Literatenlehre kam die buddhistische Religion zuerst nach China. Die Erlaubnis Mönch zu werden wurde zuerst in einem Teilstaat der Zeit des großen Interregnums 335 nach Chr. erteilt. Die Idole wurden 423 im Sang- und 426 im Wei-Königreich zerstört, 451 wieder zugelassen. Um 400 suchte der Kaiser Yao hing durch Aussendung eines Heeres sich einen literarisch voll qualifizierten Priester zu beschaffen und gleichzeitig ging Fa Hien in amtlichem Auftrag nach Indien, Uebersetzungen zu beschaffen. Nachdem ein Kaiser der Ling-Dynastie geradezu Mönch geworden war, drang mit der Uebersiedelung des Patriarchen nach China neben der Disziplin auch die eigentliche Mystik des indischen Buddhismus ein. 515 noch war Todesstrafe auf den Betrieb magischer Künste gesetzt. Indessen

[1]) Die Diskussionen und Argumente sind namentlich aus den Annalen der Sung-Dynastie von Edkins zusammengestellt. Mit großer Konsequenz hat die konfuzianische Annalistik jede Nachgiebigkeit gegen die Buddhisten als verächtliche und feige Schwäche und Furcht vor dem Tode gebrandmarkt. Dies tut namentlich auch die von dem Mandschukaiser Kuangti geschriebene Geschichte der Ming-Dynastie bei jeder Gelegenheit.

hinderte dies nicht, daß die Magie hier, wie überall, überwucherte. Seitdem hat die Politik der Regierung geschwankt zwischen Beförderung oder Duldung und Schließung aller Klöster, der Kontingentierung der Mönchszahl, dem Zwang für den Ueberschuß zum Wiedereintritt in den weltlichen Beruf (714), der Konfiskation der Tempelschätze für Münzzwecke (955). Sie adoptierte unter der Ming-Dynastie vorwiegend das schon vorher die Regel bildende System der Duldung unter Einschränkung des Bodenbesitzes, Begrenzung der Klöster und der Zahl der Mönche und Kontrolle der Aufnahme durch staatliche Prüfung. Kang Hi's »heiliges Edikt« schließlich verbot (Ende 17. Jahrhunderts) den weiteren Bodenerwerb gänzlich und verwarf die buddhistische Lehre als unklassisch. Dabei ist es geblieben.

Innerlich hatte der Buddhismus in China vor allem die Wandlung zu einer reinen Buchreligion, entsprechend dem Schriftgelehrten-Charakter der ganzen chinesischen Kultur, durchzumachen. Die Disputationen und Religionsgespräche, welche Indien eigentümlich waren, verschwanden: die chinesische Regierung hätte sie nicht gestattet, und der Natur des chinesischen Schrifttums widersprachen sie durchaus. Immun blieb ferner der chinesische Buddhismus, — ebenfalls entsprechend der streng antiorgiastischen Religionspolizei des chinesischen Beamtentums, — gegen jedes Eindringen der Sakti-Religiosität, welche den indischen Mahayanismus immerhin nicht ganz unberührt gelassen hatte.

Der chinesische Buddhismus [1]) ist von Anfang an reine Klosterkirche ohne Wandermönche gewesen. Das buddhistische Kloster — im Gegensatz zum konfuzianischen Tempel (Miao) und den taoistischen Heiligtümern (Kuan) mit »Si« bezeichnet — enthielt auch den Tempel mit den Bildern des ursprünglichen und der 5 sekundären Buddhas (Fo), 5 Bodhisattvas (Pu sa), die Arhats und Patriarchen und eine ganze Schar aus der Volksshagiolatrie der Chinesen rezipierter Schutzgötter (darunter auch der als Kriegsgott apotheosierte früher genannte Kuanti). Chinesisch ist dabei vor allem das Auftreten eines weiblichen Bodhisattva: Kwan Yin, der Schutzherrin der Caritas. Und zwar scheint diese Figur ihren weiblichen Charakter erst im Laute der Zeit empfangen zu haben [2]), wahrscheinlich unter dem Einfluß der Konkur-

[1]) Vgl. dazu auch: R. F. Johnston, Buddhist China, London 1913.

[2]) Immerhin ruft schon der Pilger Fa-Hien (um 400) in Seenot die Kwanyin an.

renz der Sekten, welche — wie apolitische Konfessionen meist — auf weiblichen Zulauf reflektierten. Die Gestalt ist Gegenbild der occidentalen Muttergottes als Nothelferin und war die einzige Konzession, die der Sakti-Frömmigkeit in China gemacht wurde. Die Klöster waren ursprünglich offenbar nach dem typisch hinduistischen Filiationssystem gegliedert. Nachdem aber die chinesische Regierung ihrerseits besondere Beamte für die Aufsicht über die Klöster und die Handhabung der Disziplin eingesetzt hatte, bestand später eine von dieser Hierarchie gesonderte Organisation nicht. Auch die Ansätze des Patriarchentums haben sich nach der großen Verfolgung nicht weiter entwickelt, zweifellos aus politischen Gründen. Es blieb aber die Gemeinschaft der Klöster dadurch erhalten, daß jeder Mönch das Recht auf die Gastlichkeit in jedem Kloster hatte. Im übrigen blieb nur das charismatische Prestige einzelner Klöster als altbekannter Stätten ritueller Korrektheit bestehen.

Ganz nach indischer Art spalteten sich die Klöster nach Schulen. Und zwar offenbar wesentlich entsprechend den Wellen von Mahayana-Revivals, welche unter dem Einfluß großer Lehrer von Indien aus über das Missionsgebiet hingingen. Beim ersten Import und selbst noch zur Zeit der Uebersiedelung des Patriarchen Bodhidharma war die Mahayana-Doktrin noch nicht in ihren späteren Konsequenzen (durch Nagarjuna und Vasubandhu) ausgearbeitet. Die älteste Schule, das Tschan sung, hat infolgedessen noch einen stark hinayanistischen Charakter in der Art der Heilssuche. Die alte Meditation (dhyana), das Suchen nach »Entleerung« des Bewußtseins, die Ablehnung aller äußeren Kultmittel blieb ihr in starkem Maße eigentümlich. Sie galt — wohl schon wegen der Verwandtschaft mit der Wu-wei-Lehre — lange als die vornehmste und war geraume Zeit die größte der chinesischen Buddhasekten. Die früher dargestellten mahayanistischen Lehren Nagarjunas und Vasubandhus haben in den Sekten der Hsien-schon-tsung und Tsi-jen-tsung ihre Vertreter gefunden. Die Phantastik des Schwelgens in überirdischen Herrlichkeiten bei der ersten, der Liebesakosmismus des durch die achtfache Stufenfolge der Konzentration vollendeten Bodhisattva bei der anderen sind hier übernommen. Die zweitgenannte Sekte ist demgemäß in starkem Maße die Trägerin der spezifisch buddhistischen Karität in China geworden.

Von den sonstigen Sekten hat die Tien-tai-tsung wohl die

größte literarische Popularität erlangt durch Uebertragung und Kommentierung des mahayanistischen Saddharma pundarika [1]: sie war dem Wesen nach eklektische Mischung der hinayanistischen Meditation mit Ritus und Idolatrie. Die Lutsung-Sekte war demgegenüber die am strengsten (im Sinn des Vinaya pitaka) ritualistische, die Tsching-tu-tsang-Sekte dagegen die den Laienbedürfnissen am weitesten entgegenkommende. Die Verherrlichung des Paradieses im Westen unter Leitung des Buddha Amithaba und der Kwan-yin, vermutlich auch die Rezeption dieser Figur überhaupt, war ihr Werk.

Der chinesische Buddhismus hat teilweise versucht, durch Rezeption der großen Heiligen der beiden andren Systeme, eine Einheitsreligion (San chiao i ti) herzustellen. Im 16. Jahrhundert finden sich Buddha, Laotse und Konfucius auf Monumenten vereinigt und Aehnliches soll schon viele Jahrhunderte früher sich nachweisen lassen. Indessen zum mindesten der offizielle Konfuzianismus hat diese Versuche abgelehnt und den Buddhismus stets mit den gleichen Augen angesehen, wie der antik römische Amtsadel die orientalischen »Superstitionen«.

Der Charakter des späteren chinesischen Buddha-Mönchtums wurde ganz wesentlich bestimmt durch seinen zunehmend plebejischen Charakter. Ein Mann von Rang und aus guter Familie wird heute nicht in ein Mönchskloster eintreten. Dies dürfte schon seit dem Jahrhundert der großen Verfolgung, endgültig jedenfalls seit dem heiligen Edikt Kang-his so gewesen sein. Die Mönche rekrutieren sich aus aliterarischen Schichten, namentlich aus den Bauern und Kleinbürgern. Dies hat zunächst zu einer durchaus ritualistischen Ausgestaltung des Mönchslebens selbst geführt. Verstöße des Mönchs gegen das Zeremoniell und die Disziplin scheinen — wie dies ja dem Charakter des chinesischen Formalismus entspricht — oft ziemlich streng geahndet, in unserem Sinn des Wortes »sittliche« Verfehlungen verhältnismäßig leichter genommen zu werden. Hasard, Trunk, Opium, Weiber spielten — angeblich — in manchen Klöstern eine beträchtliche Rolle. Von irgendwelchen Ansätzen zu einer systematischen ethischen Rationalisierung der Lebensführung der Laien konnte gar keine Rede sein. Klosterschulen für Laien existierten, wenigstens als verbreitete Erscheinung, wenig, und die

[1]) Uebersetzt in den S. B. of the East XXI von Kern (The Lotus of the True Law).

literarische Bildung, welche der Novize, ehe er zum Mönch und dann zum Anwärter auf die Bodhisattva-Würde aufsteigt, hat sehr wenig rationalen Charakter. Der Schwerpunkt des Mönchslebens liegt in dreierlei. Zunächst im täglichen Kultus, einem Vorlesen heiliger Schriften, herausgewachsen aus der alten Uposatha-Feier. Ferner in der einsamen oder, charakteristischer, gemeinsamen Entleerungs-Meditation, der sitzenden und der in China als Spezialität gepflegten laufenden[1]). Endlich in asketischen Virtuosenleistungen, welche der Mahayanismus der alten hinduistischen Volksaskese der Magier entlehnt hat. Die höhere Weihe alter Mönche, zum Bhodisattva-Anwärter, war mit einer Brandmarkung verbunden. Und als Virtuosenleistung kam und kommt [2]) es vor, daß ein Mönch sich entweder einzelne Körperteile verbrennen läßt oder sich in einen Holzverschlag in der vorgeschriebenen Haltung eines Betenden niedersetzt und die um ihn zur Selbstverbrennung aufgehäuften Brennstoffe selbst entzündet, oder endlich, daß er sich lebenslänglich einmauern läßt. Derartige Virtuosen werden nach dem Tode große Heilige des Klosters.

Die zuweilen recht bedeutenden, von einer Schar von Beamten verwalteten buddhistischen Klöster in China waren, alles in allem, Stätten teils irrationaler Askese, teils irrationaler Meditation, nicht aber Pflegestätten rationaler Erziehung. Der in ganz China gewaltige und magisch gedeutete Nimbus des Literatentums fehlte ihnen je länger je vollständiger, obwohl (zum Teil: weil) gerade sie, im Interesse der Propaganda, Hauptstätten des Buchdrucks waren, der sich wesentlich auf erbauliche Schriften und magisch wichtige Tafeln erstreckte. Die Chinesen wendeten sich an buddhistische Gottheiten, tote oder auch lebende buddhistische Heilige als Nothelfer in Krankheit oder bei anderem Mißgeschick, die Totenmessen wurden auch von hochgestellten Kreisen geschätzt und das primitive Losorakel in den Sanktuarien spielte bei den Massen eine nicht unerhebliche Rolle. Aber das war alles. Die Mönche haben dem Laienglauben die verschiedensten Konzessionen machen müssen, unter anderem auch durch Anbringung korrekter Ahnentafeln und Darbringung von Ahnenopfern für tote Mönche. Auch ist die chinesische Pagode,

[1]) Umlaufen eines Tisches mit Kultobjekten auf ein gegebenes Zeichen mit zunehmender Schnelligkeit und eventuell unter Geißelantrieb.

[2]) Nach Hackmann S. 23. a. a. O. aus persönlicher Anschauung gegen de Groot a. a. O. S. 227.

die aus Indien in alle hinduistisch beeinflußten Gebiete mit den nötigen Modifikationen übernommene Form des Tempels, in China durch Verbindung mit der Fung-Schui-Lehre aus einer buddhistischen Kultstätte zu einem apotropäischen Mittel gegen die Luft- und Wasser-Dämonen geworden, welches zu diesem Behuf an geeigneten, von den Magiern ermittelten Stellen aufgeführt wird. Die starke Bedeutung der Zeremonien buddhistischer Provenienz im Volksbrauch wurde schon früher erwähnt. Der ethische Vergeltungsglauben ist durch den (älteren) Taoismus und den Buddhismus in die Massen getragen worden und hat zweifellos stärkend auf die Innehaltung der alten nachbarschaftsethischen und der speziellen Pietätsgebote der chinesischen Volksethik gewirkt. Darüber hinaus ist, wie ebenfalls schon erwähnt, wohl fast alles, was an Innigkeit, karitativem Empfinden für Mensch und Tier und stimmungshafter Sinnigkeit in China überhaupt zu finden ist, irgendwie durch die massenhaft übersetzte und bekannt gewordene buddhistische Legendenliteratur erzeugt. Aber einen beherrschenden Einfluß auf die Lebensführung hat der Buddhismus nicht gewonnen.

Er hat dies in Korea[1]) in offenbar noch geringerem Umfang getan. Die koreanische Sozialordnung war ein verblaßtes Abbild der chinesischen. Kaufmannsgilden (Pusang) und Handwerkerzünfte existierten wie in China. Der Feudalismus war auch dort durch das Mandarinentum ersetzt. Sowohl die Beamtenanstellung und das Avancement nach sukzessiven literarischen Prüfungen wie die Propaganda des Buddhismus als Domestikationsmittel waren in Korea das Werk der mongolischen Dynastie in Peking. Der schon vor der mongolischen Unterwerfung, seit dem 6. Jahrhundert, von China aus missionierende Buddhismus erstieg daher nach dem 10., besonders aber im 13. Jahrhundert die Hochblüte seiner Macht. Die Mönchsklöster haben gelegentlich als Zentren der Organisation kriegerischer Orden gedient. Denn das buddhistische Mönchtum hatte in Korea ganz die gleichen Gegner wie in China: die Literaten. Sie hatten zwar hier nicht das Prestige erlangt, wie in China. Denn sie hatten einerseits — wie dort — mit den Eunuchen, andererseits mit den (zuletzt sechs) »Generälen« der Armee, d. h. den Condottieren, welche die Anwerbung der Armee in Entreprise nahmen, zu

[1]) Ueber Korea s. neben der gangbaren Literatur die Reiseschilderung von Chaillé-Long-Bey in den Annales du Musée Guimet Band 26.

ringen. Die Rente, welche die längst ganz unkriegerische Soldatenstellung eintrug, wurde sehr begehrt und die Zugehörigkeit zur Armee Gegenstand des Kaufes. Die Armee-Chefs standen fast gleichberechtigt neben dem Monarchen, mit dem sie die Einkünfte teilten. In religiöser Hinsicht scheint die urwüchsige Magie der Berufszauberer, vor allem die ekstatische, in starkem Maße von Frauen (Mudang) betriebene Magie des therapeutischen und apotropäischen Tanzes, nahezu beziehungslos neben den nur durch die einstige Protektion der Herrscher hochgekommenen buddhistischen Klöstern gestanden zu haben. Ein zweifellos von den Konkurrenten der Mönche geschürter Aufstand brach schließlich die Macht der Kirche und damit alle Ansätze einer eigenen Kultur in Korea. Die neuerlich berichtete Initiative der japanischen Regierung in der Gründung von großen Klöstern scheint auf den ersten Blick in Widerspruch mit der im japanischen Inland antibuddhistischen Politik. Indessen dürfte dabei der Gedanke der pazifistischen Domestikation des unterworfenen Landes durch diese Religion des Friedens ebenso mitspielen, wie bei der Unterstützung der alten offiziellen Riten im eigenen Lande der Wunsch, den kriegerischen Geist zu stützen.

In Japan[1]) war, wie in Korea, aller Intellektualismus chinesischen Ursprungs. Der Konfuzianismus scheint auf die Prägung des japanischen Gentleman-Ideals seinerzeit einen nicht ganz unbeträchtlichen Einfluß gehabt zu haben, freilich gekreuzt durch die bald zu besprechenden heterogenen Bedingungen des japanischen Ständewesens. Der chinesische Soldatengott ist in Japan rezipiert. Daneben sind auch unmittelbar hinduistische Importe spürbar. Aber im ganzen hat sich das ältere Japan der Vermittlung Chinas für alle Kulturrezeptionen bedient. So war auch der in den ersten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts dort auftretende Buddhismus[2]) auf dem Wege der koreanischen,

[1]) Die beiden deutschen Schriftsteller, welche aus eigener Anschauung in genauer Kenntnis der japanischen Sprache die Entwicklung der geistigen und materiellen Kultur Japans am zuverlässigsten geschildert haben, sind (für die erstere) K. Florenz und (mehr für die letztere) K. Rathgen. Das verdienstvolle Buch von Nachod fußt auf Uebersetzungen, namentlich der alten Kojiki- und Nihongi-»Annalen« (erstere von Chamberlain ins Englische, letztere von Florenz ins Deutsche übertragen), die für japanische Kulturgeschichte grundlegend, aber für unsere speziellen Zwecke nicht wesentlich sind. Einige Einzelzitate weiterhin. Von den Rechtsquellen hat Otto Rudorff im Supplementheft zu Band V der Mitteil. der D. Ges. f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens (1889) die großen bekannten Tokugava-Edikte publiziert.

[2]) Sehr schöne Skizze von Florenz in der »Kultur der Gegenwart«. Recht

dann, etwa seit dem 8. Jahrhundert, der direkt chinesischen Mission importiert und zunächst wesentlich chinesischer Buddhismus. Wie ursprünglich die gesamte japanische höfische Literatur, so war auch seine heilige Literatur lange Zeit an die chinesische Sprache gebunden. Die wirkliche Rezeption erfolgte hier wie überall sonst auf Initiative der Regierung und aus den typischen Gründen. Der vielgefeierte Regent, Prinz Shotoku-Taishi, der sie durchführte, bezweckte damit sicherlich vor allem die Domestikation und Disziplinierung der Untertanen. Ferner die Verwendung der schriftkundigen buddhistischen Priester im Beamtendienst, den sie bis Ende des 18. Jahrhunderts oft monopolisierten. Endlich auch die weitere Anreicherung Japans mit chinesischer Kultur, der er, einer der ersten »Literaten« Japans, ergeben war. Die zahlreichen Frauen, welche in der nächsten Folgezeit auf dem Thron saßen, waren sämtlich leidenschaftliche Anhängerinnen der sich an das Gefühlsleben wendenden neuen Religiosität.

Wenn der japanische Buddhismus und die japanische Religion überhaupt, trotz des sehr bedeutenden Interesses, welches sie an sich bietet, hier nebenher und in kurzer Skizze erledigt werden, so deshalb [1]), weil die für unsere Zusammenhänge wichtigen Eigentümlichkeiten des »Geistes« der japanischen Lebensführung durch einen gänzlich anderen Umstand als durch religiöse Momente erzeugt worden sind. Nämlich: durch den feudalen Charakter der politischen und sozialen Struktur. Nachdem Japan zeitweise eine auf streng durchgeführtes Gentilcharisma gegründete soziale Verfassung gehabt und einen sehr reine Typus des »Geschlechterstaats« dargestellt hatte, gingen die Herrscher, wesentlich um die unelastische Stereotypierung dieser Sozialordnung zu überwinden, zur Verlehnung der politischen Aemter über, und es entwickelte sich jene soziale Ordnung, welche das mittelalterliche Japan bis an die Schwelle der Gegenwart beherrscht hat.

Der Feudalismus war es hier, welcher die Erdrosselung

lesenswert, weil auch auf Selbstanschauung ruhend, ist die populäre Darstellung von Hackmann in den Religionsgeschichtl. Volksbüchern (III. Reihe 7. Heft).

[1]) Neben dem entscheidenden im Text erwähnten sachlichen Umstand übrigens auch deswegen, weil das für die Beurteilung stets ausschlaggebende epigraphische Material mir in Uebersetzungen nicht zugänglich war. Leider haben mir auch die Transactions der Asiatic Society of Japan, welche offenbar sehr wertvolle Arbeiten enthalten, nicht vorgelegen.

des Außenhandels (durch Beschränkung auf Passivhandel in einem Vertragshafen) und die Hemmung der Entwicklung irgendwelcher im europäischen Sinn »bürgerlicher« Schichten herbeiführte. Der Begriff der »Stadt« als eines Trägers autonomer Rechte fehlte in Japan völlig. Es gab große und kleine Ortschaften mit Dorf- und Stadtviertelvorständen. Die Städte waren aber weder königliche Festungen — nur zwei machten eine Ausnahme — noch die typischen Sitze der fürstlichen Verwaltung, wie dies in China der Fall war. Es war im Gegensatz zu China rechtlich zufällig, ob ein Vasallenfürst in einer »Stadt« oder auf einer ländlichen Burg seinen Sitz hatte. Es fehlte der bürokratische Apparat der chinesischen Verwaltung, die von Amt zu Amt versetzte Mandarinenschicht, ihr Prüfungswesen und die patriarchale Theokratie mit ihrer Wohlfahrtsstaatstheorie überhaupt. Das theokratische Oberhaupt saß seit der Tokugava-Herrschaft endgültig in hierokratischer Klausur in Kyoto. Der primus inter pares der Kronvasallen: der Shogun (Kronmarschall und Chef der Vasallen, also: Hausmeier) war der unmittelbare Herr innerhalb seines Hausmachtgebietes und führte die Kontrolle der Verwaltung der Vasallenfürsten. In der Lehenshierarchie [1]) bestand vor allem ein Schnitt zwischen den als Landesfürsten mit voller Regierungsgewalt ausgestatteten, ebenso wie der Shogun als Vasallen des Kaisers selbst geltenden Daimyo einerseits, und den Vasallen und Ministerialen dieser Landesfürsten (einschließlich des Shogun): den Samurai der verschiedenen Rangklassen, unter denen im Rang voranstanden die zu Pferde dienenden Ritter. Die zu Fuße dienenden Mannen (Kasi) waren einfache Ministerialen, die oft ein Büroamt versahen. Die Samurai waren, als allein zum Waffentragen berechtigt und lehensfähig, von den Bauern und den nach feudaler Art im Rang noch hinter diesen stehenden Kaufleuten und Handwerkern streng geschieden. Sie waren freie Leute. Das erbliche Lehen (han) war ihrerseits kündbar und wurde durch Felonie oder schwere Mißverwaltung kraft Richterspruchs des Lehenshofs verwirkt. Auch auf Versetzung in ein niederes Lehen konnte dabei erkannt werden. Dies und vor allem die zur Bestimmung der Zahl der zu stellenden Kombattanten vorgenommene Katastrierung der Lehen nach der Höhe ihrer

[1]) Dafür eine gute zusammenfassende Darstellung von M. Courant (Les Clans japonais sous les Tokugava) in den Annales du Musée Guimet (Bibliothèque de Vulgarisation, T. XV, 1904).

traditionell schuldigen Reisrente (der »Kokudaka«), welche auch den Rang ihrer Inhaber bestimmte, stellt das japanische Lehen in die Nachbarschaft jener typisch asiatischen Militär-Pfründen, die wir namentlich in Indien fanden [1]). Jedoch blieb die persönliche Treue- und Heerfolgepflicht (neben traditionellen Ehrengeschenken) das Entscheidende. Der Standpunkt der Bestimmung des Ranges nach der Höhe der Reisrente, nach welcher sogar entschieden werden sollte, ob jemand zu den Daimyo zu zählen sei oder nicht, ist natürlich die auch sonst gelegentlich eingetretene gerade Umkehrung des ursprünglichen gentilcharismatischen Standpunkts, wonach der überlieferte Rang der Sippe den Anspruch auf den zu verleihenden Amtsrang und die damit traditionell verbundenen Machtbefugnisse verlieh [2]). Die Kanzlei (bakuhu) des Shogun kontrollierte [3]) die Verwaltung der Daimyo und ihre Politik und politisch wichtigen Privathandlungen (z. B. ihre Eheschließungen, die konsensbedürftig waren), die Daimyo diejenige ihrer Lehensträger. Der alternde oder durch Richterspruch dienstunfähig erklärte Lehensmann hatte ins Altenteil (inkyo) zu gehen. Der Nachfolger hatte die Investitur einzuholen; das gleiche galt für den »Herrenfall«. Das Lehen war unveräußerlich und nur auf Zeit antichretisch verpfändbar. Als Bestandteile der fürstlichen Oiken existierten Handelsmonopole und gewisse luxusgewerbliche Ergasterien. Bedeutende Gilden existierten im Vertragshafen Nagasaki, Berufsverbände wohl überall. Irgendeine als politische Macht beachtliche Schicht, welche Träger einer »bürgerlichen« Entwicklung im occidentalen Sinn hätte sein können, bestand aber nicht, und der durch die Reglementierung des Außenhandels aufrechterhaltene hochgradig statische Zustand der Wirtschaft ließ auch eine kapitalistische Dynamik nicht entstehen. Politischer Kapitalismus: Staatslieferanten- und Staatsgläubiger- oder Steuerpächter-

[1]) Tatsächlich gab es neben den Landlehen (hado) auch die einfache Rentenpfründe, angewiesen entweder (als tsyga-Lehen) auf die Einkünfte eines Bezirkes, oder (als hyomono) auf die herrschaftliche Kammer.

[2]) Dies drückte sich sehr deutlich, auch noch unter der Tokugava-Herrschaft, in dem Anspruch bestimmter Familien auf die kündbaren hohen Beamten-(Karo-)Posten aus. Ebenso bestimmte sich im Heere die Kommandogewalt, die einem Offizier gegeben werden konnte, nach seiner Kokudaka. Nur ein Mann aus einer Samurai-Familie konnte ferner mit dem Blutbann belehnt werden.

[3]) Namentlich auch, indem er die angestellten Minister (Karo) der Kronvasallen direkt zur Verantwortung zog, — während andererseits der persönliche Charakter der Lehenshierarchie sich darin ausdrückte, daß die direkte Beziehung der Untervasallen zum Oberlehensherrn nicht bestand.

Schichten fehlten fast ganz, da die finanzpolitischen Voraussetzungen fehlten. Denn der Heeresbedarf wurde im wesentlichen durch feudale Selbstequipierung und Aufgebot der Vasallen und Ministerialen, also ohne Trennung des Kriegers von den Kriegsbetriebsmitteln, gedeckt, und die lange Friedensära unter den Shogunen der Tokugava - Dynastie ließ überdies keine Gelegenheit zu rationaler Kriegführung entstehen. Nur die Privatfehde blühte, wie in unserem Mittelalter. Die Unterklasse der Vasallen und Ministerialen: die Samurai und Kasi, stellte die für Japan typische Schicht. Der hochgespannte, rein feudale, Ehrbegriff und die Vasallentreue waren die zentralen Empfindungen, um die sich zum mindesten in der literarischen Theorie letztlich alles drehte. In der Praxis war die Reisrente die typische Form der materiellen Versorgung dieser Klasse.

Politisch rechtlos war nicht nur der Kaufmann und Handwerker, sondern auch die breite Schicht der Bauern (no), welche dazu da waren, die Steuern für den Herrn aufzubringen und bei welchen, wenigstens zum Teil, das Prinzip der Neuumteilung — im Zusammenhang mit der Steuerpflicht — bestand. Der Abschluß der Dörfer gegen Außengeborene war, da der Pflicht zum Lande auch hier das Recht auf Land entsprach, streng: der midzunomi (der »Wassertrinker«, d. h. der Fremdbürtige, der kein Recht auf Land hatte) war im Dorf rechtlos. Das Gemeinbürgschaftssystem (Gonungumi, je 5 Sippen) war durchgeführt, die Würde des Dorfvorstandes gentilcharismatisch erblich. Ueber ihm stand der Daikwan, ein Samurai, der mit dem Gerichtsbann beliehen war.

Bei wichtigen Angelegenheiten berief jeder Fürst das Plenum der Lehensmannen zusammen. Solche Versammlungen der Samurai waren es, welche in einigen der Teilfürstentümer in der großen Krisis der 60er Jahre des vorigen Jahrhunderts den Uebergang zur modernen Form des Heeres und die Richtung jener Politik überhaupt bestimmt haben, die zum Sturz des Shogunates führte. Der weitere Verlauf der Restauration führte dann zur Einführung der bürokratischen an Stelle der Lehensverwaltung nicht nur im Heer, sondern auch im Staatsdienst und zur Ablösung der Lehensrechte. Diese verwandelte breite Schichten der Samurai-Klasse in einen kleinen Rentner-Mittelstand, teilweise geradezu in Besitzlose. Der hohe Ehrbegriff der alten Feudalzeit war, unter der Einwirkung des

Reisrentepfründenwesens, schon vorher in der Richtung der Rentnergesinnung temperiert worden. Irgendeine Beziehung zu einer Ethik des bürgerlichen Erwerbs hätte aber von da her aus eigener Kraft nicht hergestellt werden können. Wenn europäische Geschäftsleute in der Zeit nach der Restauration oft die »niedrige Geschäftsmoral« der japanischen im Gegensatz zu den großen chinesischen Händlern beklagt haben, so würde sich die Tatsache — soweit sie eine solche gewesen sein sollte — leicht aus der allgemeinen feudalen Einschätzung des Handels als einer Form der gegenseitigen Uebervorteilung, wie sie Bismarcks »Qui trompe-t-on?« wiedergibt, erklären.

Der Gegensatz gegen China, mit dessen feudaler Teilstaatenperiode sich der Zustand des feudalen Japan am meisten berührte, lag vor allem darin: daß in Japan nicht eine unmilitärische Literatenschicht, sondern eine Berufskriegerschicht sozial am stärksten ins Gewicht fiel. Rittersitte und Ritterbildung wie im Mittelalter des Occidents, nicht Prüfungsdiplom und Scholarenbildung wie in China, innerweltliche Bildung wie in der occidentalen Antike, nicht Erlösungsphilosophie wie in Indien bestimmte das praktische Verhalten.

Eine Bevölkerung, in welcher eine Schicht vom Typus der Samurai die ausschlaggebende Rolle spielte, konnte — von allen andern Umständen (dem Abschluß nach außen vor allem) abgesehen — aus Eigenem nicht zu einer rationalen Wirtschaftsethik gelangen. Immerhin bot das kündbare, feste kontraktliche Rechtsbeziehungen schaffende Lehensverhältnis eine weit günstigere Basis für »Individualismus« im occidentalen Sinn des Worts dar, als etwa die chinesische Theokratie. Japan konnte den Kapitalismus als Artefakt von außen relativ leicht übernehmen, wenn auch nicht seinen Geist aus sich schaffen. Ebensowenig konnte es aus sich heraus die Entstehung einer mystischen Intellektuellensoteriologie und die Herrschaft von Gurus nach indischer Art erzeugen. Der feudale Standesstolz der Samurai mußte vielmehr gegen diese absolute Obedienz gegen klerikale Leitung revoltieren. So geschah es auch.

Funktionsgeister- und darunter auch Phalloskulte — so sorgsam auch der prüde moderne Rationalismus heute die Spuren der letzteren verwischt —, Amulette und ähnliche magische apotropäische und homöopathische Prozeduren und, als Hauptbestandteil der Religiosität, der Kult der Ahnengeister — der

eigenen Ahnen und derjenigen apotheosierter Heroen — als der Mächte, vor welchen der Vornehme sich für sein Leben verantwortlich fühlte, bildeten zur Zeit der Rezeption des Buddhismus in Japan die herrschende Religiosität. Der offizielle Kult trug durchaus den Typus vornehmen Ritualismus einer Ritterschicht: Rezitation von Hymnen und Speiseopfer waren seine wesentlichen Bestandteile. Die Orgiastik und Ekstatik hatte zweifellos das Standeswürdegefühl der Ritterschaft eliminiert, der kultische Tanz war nur in Resten erhalten. Rituelle Unreinheit — darunter neben Gebrechen auch solche durch Blutschuld und Incest —, nicht aber ethische »Sünde«, schloß von der Teilnahme am Kult (ähnlich wie von den eleusinischen Mysterien) aus. Sehr strenge Reinheitsvorschriften aller Art ersetzten daher die fehlende religiöse »Ethik«. Jegliche Art von jenseitiger Vergeltung fehlte: die Toten wohnten, wie bei den Hellenen, im Hades. Der Souverän, abstammend vom Sonnengeist, war, wie in China, Oberpriester. Ordale und Orakel fungierten bei politischen Entschlüssen ähnlich wie überall. Von der Masse der Götter sind auch heute die große Mehrzahl apotheosierte Heroen und Wohltäter. Die Priesterstellen in den zahlreichen schmucklosen Tempeln waren und sind meist erblich in den Sippen der in acht Rangklassen geteilten staatlichen »Gottesbeamten«. Rangverleihungen an bewährte Götter kamen wie in China vor und ebenso stand die Rangordnung der Tempel fest. Neben dem offiziellen Tempelkult stand der Privatkult im Hause. Die alte Form des Kults der eigenen Ahnengeister wurde später fast ganz durch die buddhistische Totenmesse verdrängt. Hier wie überall hatte der Buddhismus in der Lehre von der Jenseitsvergeltung und dem jenseitigen Heil seine Domäne, während die erst im Gegensatz zu dieser fremden Lehre als »Shinto« (Kult der Landesgötter, der Kami) bezeichnete alte Religiosität allen Kult, auch der Ahnengeister, nur in den Dienst eigener Diesseits-Interessen stellte.

Der Buddhismus hielt unter höfischer Protektion zunächst als eine vornehme Literaten-Soteriologie seinen Einzug. Der Mahayanismus hat dann auch hier die verschiedenen Möglichkeiten, die in ihm lagen, durch Schul- und Sektenbildung [1]) sehr bald aus sich entwickelt. Was er im Gegensatz zu all jenen

[1]) Ueber diese s. Haas in der Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. 1905.

dem Wesen nach animistischen und magischen, jeglicher unmittelbar ethischen Anforderungen entbehrenden, Kulten brachte, war, seiner Natur entsprechend, eine — relativ — rationale religiöse Lebensreglementierung, außerweltliche Heilsziele und Heilswege und eine Anreicherung des Gefühlsgehalts. Alles was über den feudalen Ehrbegriff hinaus an Sublimierung des Trieb- und Empfindungslebens in Japan entwickelt wurde, ist unbestritten sein Werk gewesen. Die kühle Temperierung der indischen Intellektuellensoteriologie hat er auch hier beibehalten, und sie verschmolz offenbar mit dem in Japan wieder ganz ins Feudale zurücktransponierten konfuzianischen Gebot der »Haltung« und »Schicklichkeit« zu jenem auf Würde der Geste und höfliche Distanz gestimmten Gentleman-Ideal, als dessen Repräsentanten, gegenüber der ungebrochenen Derbheit oder gefühlsseligen Distanzlosigkeit des Europäers, sich gebildete Japaner zu fühlen pflegen. Wie stark sein Anteil daran im einzelnen ist, vermöchte nur fachmännische Analyse zu sagen. Immerhin zeigt der japanische Buddhismus trotz der Uebernahme der meisten Sekten aus China einige nur ihm eigene Entwicklungsrichtungen.

Von den buddhistischen Sekten (shu), deren Anzahl die üblichen Aufzählungen gern auf runde Ziffern zu bringen suchen [1]), interessieren hier nur einige. Von den bis in die Gegenwart bestehenden größeren Sekten ist die Schingon die älteste (gestiftet im 9. Jahrhundert). In ihr ist die Gebetsformel (die hinduistische Mantra) zugleich magische Zauberformel und esoterisch gedeutetes mystisches Mittel der Einigung mit dem Göttlichen [2]). Die Jodo-shu [3]) (gestiftet gegen Ende des 12. Jahrhunderts)

---

[1]) Es pflegen davon 10 aufgezählt zu werden: die dabei mitgezählten kleinen Sekten wechseln jedoch.

[2]) Zu ihren Büchern pflegt das Vagrakhedika gerechnet zu werden (S. B. of the East Vol. 49). »Dharma« und »Samgñas«, ersteres hier als εἶδος, Form, Individualität, gedeutet, letzteres: »Name«, die Bezeichnung für »Begriff«, sind die Stichworte der Argumentation. Es gibt keinen »Hund«, sondern nur »diesen« Hund. Da also die Begriffe nur Abstraktionen sind, die Dinge »Namen«, so ist alles nur Schein. Nur die Seele hat Realität und nur die Bodhisattvas kennen die Wirklichkeiten. In der Scheinwelt des empirischen Daseins aber hat eben deshalb das Wort magische Kraft.

[3]) Zu ihren heiligen Büchern gehören das große und das kleine Sukhavati-Vyuha (in den Sacrad B. of the East Vol. 49). Das westliche Paradies wird in den glühendsten Farben geschildert. Absolute Voraussetzung ist aber »Glaube«. Nach dem großen Sukhavati-Vyuha (§ 41) kommt kein Zweifler ins Paradies, selbst zweifelnde Bhodisattvas (!) schädigen ihre Seligkeit. Das kleine Sukhavati-

verheißt nach chinesischer mahayanistischer Art das westliche Paradies (indisch: Sakhavati) und empfiehlt als Mittel dazu die formelhafte inbrünstig gläubige Anrufung des Amida, des in ganz Ostasien populärsten Schülers des Buddha, der hier zu den fünf höchsten Göttern (Buddhas) gehört. Wichtiger als beide waren die etwas später als die Jodo-shu gestiftete Zen- und die Schin-Sekte.

Die Zen-Sekte, aus drei selbständigen Zweigen bestehend, pflegte eine vornehmlich in mystisch gedeuteten Exerzitien bestehende, die Schin-Sekte umgekehrt eine von allen solchen Virtuosenleistungen freie innerweltliche Andachts- und Glaubens-Religiosität. Die religiösen Uebungen der Zen-Sekte standen dem alten hinduistischen Typus der buddhistischen Kschatriya-Religiosität verhältnismäßig am nächsten. Dementsprechend waren ihre Zweige auch lange Zeit die von dem Samurai-Stande bevorzugten vornehmen, daher an Tempeln besonders reichen Formen des japanischen Buddhismus. Wie der alte Buddhismus verwarf sie alles Buchwissen und legte den entscheidenden Nachdruck auf die Disziplinierung des Geistes und die Erringung der Indifferenz gegen die Außenwelt, vor allem auch den eigenen Körper. Für das Zen-Mönchtum war der Sinn dieses Training die Befreiung von der Welt durch kontemplative Vereinigung mit dem Göttlichen. Die Laien, vor allem die Berufskrieger, schätzten die Uebungen als Mittel der Abhärtung und Disziplinierung für ihren Beruf, und es wird, auch von berufenen Japanern, behauptet, daß die Sektendisziplin zur militärischen Verwertbarkeit der Japaner durch Züchtung einer Stimmung der Nichtachtung des Lebens als solchen erheblich beigetragen habe [1]).

Im scharfen Gegensatz zu den Zen-Sekten kann die Anfang des 13. Jahrhunderts gestiftete Schin-Sekte wenigstens insofern dem occidentalen Protestantismus verglichen werden, als sie alle Werkheiligkeit ablehnte zugunsten der alleinigen Bedeutung der gläubigen Hingabe an den Buddha Amida. Sie gleicht darin der bald zu besprechenden bhakti-Religiosität

Vyuha lehnt ausdrücklich (§ 10) die Werkgerechtigkeit als Weg zur Seligkeit ab. Nur gläubiges Gebet zu Amitâya, tagelang vor dem Tod und bis zum Tode, sichern die Seligkeit.

[1]) Der Protektor des nach der Verfolgung durch Ota Nobunaga restaurierten Buddhismus freilich, der Tokugawa-Schogun Yieyasu, scheint für seine Soldaten wesentlich die Hoffnung auf das buddhistische Paradies als Heldenhimmel geschätzt zu haben.

Indiens, die aus dem Krischna-Kult herauswuchs, unterscheidet sich jedoch von diesem durch die allen aus der alten hinduistischen Intellektuellen-Soteriologie hervorgegangenen Religiositäten eigene Ablehnung jeglicher orgiastisch-ekstatischen Elemente. Amida ist Nothelfer, das Vertrauen auf ihn das allein heilbringende innere Verhalten. Als einzige buddhistische Sekte hat sie daher nicht nur den Priesterzölibat, sondern überhaupt das Mönchtum beseitigt. Die busso (von den Portugiesen in »Bonze« korrumpiert): verheiratete, nur im Amt eine Sondertracht tragende Priester, deren Lebensführung im übrigen mit derjenigen der Laien übereinstimmt, sind, während sie bei den anderen buddhistischen Sekten innerhalb und außerhalb Japans ein Produkt des Verfalls der Disziplin waren, hier vielleicht zuerst als absichtsvoll gewollte Erscheinung aufgetreten. Predigt, Schule, Belehrung, volkstümliche Literatur wurden, in vielem ähnlich der abendländisch-lutherischen Art, entwickelt, und die in »bürgerlichen« Kreisen überaus zahlreiche Sekte gehörte zu denjenigen Schichten, welche der Aufnahme abendländischer Kulturelemente am freundlichsten gegenüberstanden. Eine rationale innerweltliche Askese hat sie jedoch ebensowenig und aus den gleichen Gründen nicht entwickelt wie das Luthertum. Sie war eine Heilandsreligiosität, welche dem feudal gebändigten soteriologischen und emotionalen Gefühlsbedürfnissen des Mittelstandes entgegenkam, ohne doch die orgiastische ekstatische und magische Wendung der alten hinduistischen volkstümlichen oder auch nur die starke Gefühls-Inbrunst der späteren hinduistischen Frömmigkeit oder unseres Pietismus zu akzeptieren. Ihre Temperierung war, scheint es, mehr auf »Stimmung«, als auf »Gefühl« in unserem Sinn angelegt, wie sie denn das Produkt vornehmer Priester gewesen war.

Die Nitchiren-Sekte endlich, Mitte des 13. Jahrhunderts gestiftet, war eine mönchische Gegenreformations-Bewegung, eine Rückkehr zu Gautâma dem wahren Buddha, der als weltdurchdringende magische Kraft der Erleuchtung gefaßt wurde, unter schroffer Verwerfung des Heilandes Amida als eines falschen Götzen. Sie suchte die typische mahayanistische Verbindung von kontemplativer Mystik der Mönche mit Gebetsformelmagie und ritueller Werkheiligkeit (»hoben«) der Laien wiederherzustellen.

Die der Mehrzahl aller Sekten, mit Ausnahme der Schin, eigene Beschränkung der Laien auf teilweise höchst irrationale, fromme

Gelegenheitsleistungen liegt weit ab von jeder Erziehung zu einer rationalen Lebensmethodik. Tatsächlich haben diese Formen des Buddhismus unter den Laien nur eine gewisse allgemeine Stimmung der Weltindifferenz, der Ueberzeugung von der Nichtigkeit des Vergänglichen: der Welt mit Einschluß des Lebens selbst, erzeugt und im übrigen die Lehre von der Vergeltung (Ingwa, annähernd dem »Karman« entsprechend) und die rituelle Magie als Mittel, sich ihr zu entziehen, verbreitet. Die äußere Organisation des Mönchtums unterschied sich zunächst nicht von anderen Missionsgebieten. Die scharfe Konkurrenz der Sekten untereinander, welche von den einzelnen Vasallenfürsten und Adelsparteien protegiert, politisch benutzt und gegeneinander ausgespielt wurden, haben jedoch bei dem durch und durch feudalen Charakter des Landes, namentlich wohl so lange die Mönche, wenigstens die Aebte, sich aus den Adelsschichten rekrutierten, den Mönchsgemeinschaften in Japan nicht selten den Charakter kriegerischer Gemeinschaften von Glaubenskämpfern: von mönchischen Ritterorden, gegeben. Sie kämpften zugleich für die eigene Machtstelluug innerhalb der Bevölkerung. Zuerst im 11. Jahrhundert wurde von einem Abt, dessen Beispiel andere folgten, ein Heer von disziplinierten Mönchssoldaten (tonsei) gebildet. Im 14. Jahrhundert stand diese Entwicklung auf dem Höhepunkt. Mit Ausnahme einiger Zweige der Zen-Sekte war die Gesamtheit des Mönchtums militarisiert, demgemäß die Klöster meist erblich verpfründet und das Zölibat verfallen. Der Wiederhersteller der politischen Gewalt, der Kronfeldherr Ota Nobunaga, setzte dieser Macht der ecclesia militans Schranken. Eine ungeheure Schlächterei brach die politisch-militärische Macht der buddhistischen Orden für immer, und ihr Besieger trug kein Bedenken, die Hilfe des Christentums, vor allem der Jesuitenmissionare, zu diesem Behuf in Anspruch zu nehmen. Die christliche Mission hat daher seit dem Jahre 1549, wo sie mit dem heiligen Franz Xavier einsetzte, nicht unerhebliche Erfolge erzielt. Der Regierungsantritt der Tokugawa-Schogune machte dem ein Ende. Man wollte nicht den buddhistischen Klerikalismus gegen die Herrschaft eines von auswärts her geleiteten Klerus vertauschen, und die Angehörigen jener Hausmeier-Dynastie waren und sind bis zuletzt persönlich Anhänger des Buddhismus, speziell der ritualistischen Jodo-Sekte, geblieben. Das Religionsedikt von 1614 und die anschließende

Christenverfolgung machten dem Bestande der japanischen Christenmission ein Ende. Der Klerikalismus in Japan war damit überhaupt gebrochen. Die buddhistische Kirche wurde restauriert und erstmalig systematisch organisiert. Aber ganz und gar von Staats wegen. Wie in der Spätantike nur durch das Kaiseropfer, so konnte man unter den Tokugawa nur durch Einschreibung bei einem japanischen Tempel den Nachweis liefern, kein Christ zu sein. Nach chinesischer Art durfte, seit dem Tokugawa Yiemitsu, kein Priester amtieren, ohne eine Prüfung abgelegt zu haben. Das Auftreten als Prediger und die Vorsteherschaft der Tempel war, anknüpfend an das buddhistische Ancriennitätsprinzip, an bestimmte lange Fristen mönchischen Lebens geknüpft. Das Filiationsprinzip beherrschte die Rangordnung und die hierarchischen Rechte der Klöster und ihrer Superioren. Die Mönchsdisziplin: Zölibat und Vegetarismus, wurde — ohne dauernden Erfolg — staatlich für die Priester eingeschärft. Die Zahl der buddhistischen Klöster und Tempel vermehrte sich zwar in kolossaler Weise, aber die soziale Macht der Mönche sank. Die Käuflichkeit der Priesterämter scheint weit verbreitet gewesen zu sein.

Was die Volksreligiosität anlangt, so näherte sie sich den allgemein asiatischen und antiken Zuständen insofern, als shintoistische, konfuzianische, taoistische, buddhistische Gottheiten und Nothelfer je nach Funktion und Gelegenheit angerufen wurden. Eine förmliche Verbindung der shintoistischen mit der buddhistischen Religion wurde unter höfischer Protektion unternommen. An sich nicht uninteressant, trägt sie doch für unsere Zusammenhänge nichts Wesentliches aus. Die vornehmen Schichten wendeten sich in starkem Maße der konfuzianischen Ethik zu. Das hatte soziale Gründe. Eine stärkere innere Umwandlung des buddhistischen Mönchtums vollzog sich nämlich im Lauf der Jahrhunderte insofern, als, wohl unter dem Druck der Propaganda-Konkurrenz der Sekten, die Rekrutierung der Mönche zunehmend demokratischer wurde und sie schließlich, nach der staatlichen Verfolgung und Reglementierung, wie in China vornehmlich den aliterarischen Unterschichten angehörten. Sie pflegten im allgemeinen nur das für den praktischen Betrieb des Kults Erforderliche sich in den Klosterschulen anzueignen [1]).

[1]) Während dagegen das Amitayur Dhyana Sutra (§ 27) und z. B. auch das in Japan vielgelesene Vagrakhedika (»Diamantschneider«), das Buch der Schin-

Damit sank auch sozial das Prestige des Mönchtums und des Buddhismus überhaupt bedeutend und es ist dies — neben politischen Gründen — wohl auch einer der Gründe gewesen, welche bei der Restauration der legitimen Dynastie das »disestablishment« des Buddhismus (1868) und die systematische Restauration des Shintoismus als Staatsreligion bedingten. Entscheidend war freilich, daß einmal dieser dem Buddhismus gegenüber als »nationale« Kultform galt, dann aber die Legitimität des Kaisers garantierte. Die Tatsache der Sonnenabstammung der legitimen Dynastie und also die übermenschliche Qualität des Kaisers gehören auch im japanischen Verfassungsstaat zu denjenigen Grundvoraussetzungen, die wenigstens der korrekte Japaner nicht bezweifeln oder über welche er seinen Zweifel jedenfalls nicht äußern darf.

Der Konfuzianismus, der, wie bemerkt, in den vornehmen Schichten zahlreiche Anhänger besaß, konnte die gleiche Leistung der Legitimierung der Dynastie nicht vollbringen, da für ihn der chinesische Kaiser der Weltmonarch und Oberpontifex war. Aber er hatte in Japan auch nicht, wie in China, den Rückhalt einer akademisch organisierten, durch das Prüfungswesen und vor allem durch die Verpfründung der Staatsämter politisch und ökonomisch fest organisierten einheitlich interessierten Schicht, sondern war eine literarische Liebhaberei einzelner Kreise. Dem Buddhismus andererseits fehlte hier jener sehr starke Rückhalt, den er ebenso wie die hinduistischen Sekten in anderen asiatischen Gebieten hatte: der charismatische Guru als magischer Nothelfer. Die Entwicklung dieses Instituts ist zweifellos aus politischen Gründen von der japanischen Regierung — wie von der chinesischen — gehemmt worden und über relativ bescheidene Anfänge im allgemeinen nicht hinausgekommen. So fehlte in Japan eine Schicht von jenem magisch-soteriologischen Heilandsprestige, wie es die Literaten in China, die Gurus der Sekten in den indischen Gebieten genossen. Als daher die Heeres- und verwaltungstechnische Revolution unter dem Druck des Gefühls äußerer Bedrohung die feudale Militär- und Aemter-Organisation umstürzte, war sie in der, rein politisch angesehen, angenehmen Lage, tabula rasa oder wenigstens keine magisch oder soteriologisch festgewurzelte Macht des religiösen Traditionalismus sich

Gon-Sekte) von dem »Sohn aus guter Familie« als dem für die Erlösung allein in Betracht kommenden spricht.

gegenüber zu finden, welche ihren Absichten auf dem Gebiet der ökonomischen Lebensführung in den Weg getreten wäre.

Ganz andere Formen als beim Vordringen im hinterindischen und ostasiatischen Missionsgebiet hat der Buddhismus bei der von Nordindien aus nordwärts gerichteten Mission erzeugt. Zwar in der Nähe seines Ursprungsgebiets, in Nepal[1]), ist er einfach dem typischen Verpfründungsprozeß und daneben der Durchsetzung mit der tantrischen Magie und ihren blutigen Opfern unterlegen, hatte außerdem mit der hinduistischen Propaganda der Çivaiten zu konkurrieren und ist, in mahayanistisch-nordindischer Art, mit dem Kastensystem des Hinduismus verschmolzen. Von den drei Hauptklassen der Bevölkerung galten die Banhar (Priester) und die Udas (Gewerbetreibende) als orthodox, der Rest der Bevölkerung als heterodox, weil tantristisch. Die Banhars wohnten in Klöstern, jedoch ohne Zölibat, die Pfründen waren erblich. Ihre höchste Klasse waren die Priester (Gubhaju), zu denen man nur durch Ordination nach Prüfung gehörte. Wer nicht ordiniert war, gehörte den einfachen »Bhikkshu« an, welche zwar als Laienhelfer bei gewissen Zeremonien dienten, im übrigen aber Gewerbe, namentlich Goldschmiederei, trieben. Es folgten, immer noch zur ersten Klasse gehörig, 7 weitere Abteilungen, darunter Silberschmiede, Zimmerleute, Gießer, Kupfer- und Eisenarbeiter (offenbar alte Königshandwerker). Auch ordinierte Mönche wurden nach 4 Tagen Weihe vom Guru von den Gelübden dispensiert. Die Udas-Klasse zerfiel in sieben Unterklassen, deren vornehmste Kaufleute, der Rest Handwerker waren. Unter den Banhars bestand Konnubium und Kommensalität, mit den Udas nicht, von den Udas-Handwerkern nahm der Banhar kein Wasser. Die untere Volksschicht brauchte, je nachdem, buddhistische oder brahmanische Priester als Nothelfer. Buddha war mit Çiva und Vischnu zu einer Trias vereinigt. Daneben wurden alle hinduistischen Gottheiten angerufen und bestand der alte Schlangenkult fort. Hier ist also in Fortsetzung der Entwicklung, welche die Berichte der chinesischen Pilger in den Anfängen zeigen, das Wesen des Buddhismus durch die Einbeziehung in die Kastenorganisation und durch die Verpfründung völlig verloren gegangen. Anders in Zentralasien, wohin über Nepal sehr alte Handelsbeziehungen bestanden, insbesondere in Tibet.

Hier entstand, im schroffen Gegensatz gegen die Organi-

[1]) S. darüber den Census Report von Bengalen von 1901.

sationslosigkeit jener Gebiete, eine Hierarchie von solcher Einheitlichkeit, daß man die Religion ihrer Träger: der Lama-Mönche, geradezu als ein gesondertes Religionssystem: Lamaismus, zu bezeichnen sich gewöhnt hat [1]). Hinduistische und wohl auch buddhistische Wandermönche müssen als Nothelfer schon früh nach Inner- und Nordasien gelangt sein: der magische Ausdruck »Schamane« für die magisch-ekstatischen Exorzisten ist eine ostturkestanische Abwandlung des indischen Sramana (Pali: Samana). Die eigentlich buddhistische Mission in diesen Gebieten hat etwa mit dem 7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung begonnen, und wurde im 8. Jahrhundert offiziell begründet. Wie üblich derart, daß ein König im Verwaltungsinteresse (zum Import der Schriftkunde) und zur Domestikation der Untertanen einen Heiligen aus dem benachbarten indischen Gebiet (in diesem Fall aus Udayana, welches Kaschmir benachbart ist) als Guru importierte [2]). Der Missionar war ein Vertreter der rein tantristischen (magischen) Mahayana-Richtung: Alchemie, Zaubertränke und die übliche mahayanistische Formel-Magie scheinen bei ihm nebeneinander herzugehen. Die Mission hat nach ihm, mit zahlreichen Rückschlägen und Kämpfen der konkurrierenden Sekten, nicht mehr geruht, und es sind zeitweise das östliche Persien und große Teile von Turkestan vom mahayanistischen Buddhismus gewonnen worden, bis die islamische Reaktion der westlichen Mongolen-Khane diese Missionen wieder vernichtete. Das Mongolenweltreich war es aber andererseits, dem die Konstituierung der heiligen Kirche Tibets, der Trägerin des »Lamaismus«, verdankt wurde.

»Lama«, der »Erhabene«, »Heilige«, hieß zunächst der Superior (Khan po) eines Klosters, später, höflichkeitshalber, jeder voll ordinierte Mönch. Die buddhistische Klostergründung ging anfangs ganz den üblichen Weg. Die Machtstellung einiger der Klostersuperioren steigerte sich aber im Gebiet von Tibet dadurch, daß die größeren politischen Gebilde — dem Charakter des Landes als Weidegebiet entsprechend — wieder in kleine Stammes-

---

[1]) Ueber den Lamaismus ist noch immer Köppens Religion des Buddha (Berlin 1857/8, im 2. Band) lesenswert. Die heut weitaus bedeutendste Autorität ist Grünwedel (s. seine Darstellung in der »Kultur der Gegenwart« I, 3, 1 und die später zu zitierende Schrift). Im übrigen ist die russische Literatur grundlegend, war mir aber nicht zugänglich.

[2]) Der Name dieses »aus dem Lotos geborenen« (Padmasambhava) »großen Lehrer«, wie er amtlich genannt wurde, ist nicht bekannt.

fürstentümer zerfielen, und nun, wie im Occident in der Völkerwanderungszeit die Bischöfe, so hier die Klostersuperioren die einzig rational organisierte Macht in der Hand hielten. Die Erziehung der Superioren war demgemäß geistlich sowohl wie weltlich [1]. Die Klöster waren längst reine Pfründnerstätten geworden, die »Mönche« beweibt und also eine erbliche Kaste. Wie in Indien, war auch in Tibet wenigstens in einigen Klöstern, vor allem auch im Kloster Saskya, nahe den höchsten Höhen des Himalaya, die Superioratswürde selbst gentilcharismatisch erblich. Die Lamas von Saskya knüpften zuerst im 12. Jahrhundert Beziehungen zu der Dynastie Djingiz Khans an und im 13. Jahrhundert gelang ihnen die Bekehrung des Mongolenkaisers Kublai Khan, des Eroberers Chinas, welcher nun der weltliche Patron (tschakravati) der Kirche wurde. Wiederum war das Bedürfnis nach Erfindung einer Schrift für die Mongolen, also ein politisches Verwaltungsinteresse, offenbar entscheidend.

Daneben das Interesse an der Domestikation der schwer zu regierenden innerasiatischen Bevölkerung. Den Lamas des Saskya-Klosters wurde zu diesem Behuf (und weil sie Träger der Schriftkunde, also für die Verwaltung unentbehrlich waren) theokratische politische Macht eingeräumt. Diese Domestikation der bis dahin ausschließlich von Krieg und Raub lebenden Mongolenstämme gelang tatsächlich und hat welthistorisch wichtige Folgen gehabt. Denn die nun beginnende Bekehrung der Mongolen zum lamaistischen Buddhismus hat den bis dahin unausgesetzt nach Ost und West vorstoßenden Kriegszügen der Steppe ein Ziel gesetzt, sie pazifiziert und damit die uralte Quelle aller »Völkerwanderungen« — deren letzte Timurs Vorstoß im 14. Jahrhundert war — endgültig verstopft. Mit dem Zusammenbruch der Mongolenherrschaft in China im 14. Jahrhundert verfiel zunächst auch die Theokratie der tibetanischen Lamas. Die chinesische nationale Ming-Dynastie trug Bedenken, einem Einzelkloster die Alleinherrschaft zu lassen und spielte konsequent mehrere charismatische Lamas gegeneinander aus. Ein Zeitalter blutiger Klosterfehden brach an, die orgiastisch-ekstatische (Sakti-) Seite des magischen Mahayanismus trat wieder in den Vordergrund, bis in dem neuen Propheten Tson-ka-pa,

[1] Grünwedel, Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei (Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten Uchtomski), Leipzig 1900. Das Buch gibt die bei weitem beste Entwicklungsgeschichte des Lamaismus und ist hier überall benutzt.

dem größten Heiligen des lamaistischen Buddhismus, ein Kirchenreformator großen Stils entstand, der im Einverständnis mit dem chinesischen Kaiser die Klosterdisziplin wieder herstellte, und, nachdem ihm im Religionsgespräch der Lama des Saskya-Klosters unterlegen war, der mit der gelben Mütze ausgezeichneten und daher meist sogenannten »gelben« Kirche, der »Tugendsekte« (DGe-lugs-pa) die Suprematie sicherte. Disziplinär bedeutete die neue Lehre Herstellung des Cölibats und Entwertung der tantristischen ekstatischen Magie, deren Ausübung den Mönchen der Tugendsekte verboten wurde. Sie blieb, durch ein Abkommen, den mit roten Mützen versehenen und — ähnlich wie der Taoismus vom Konfuzianismus — als Mönche niederen Rangs geduldeten Anhängern der alten Lehre überlassen. Es verschob sich der Schwerpunkt der Mönchsfrömmigkeit auf Meditation und Gebetsformel, ihrer Tätigkeit auf Predigt und Mission durch Disputation, für welche sie in Klosterschulen ausgebildet wurden: eine Quelle der Neuerweckung wissenschaftlicher Studien in den Klöstern. — Für die charakteristisch lamaistische Hierarchie der Klosterorganisation aber war die Verbindung einer besonderen Form der universell hinduistischen und insbesondere auch mahayanistischen Inkarnationslehre, in ihrer lamaistischen Fassung, mit dem Charisma gewisser berühmter Klöster der gelben Kirche wichtig, welche sich in der Generation nach Tsong-ka-pa deshalb vollzog, weil an Stelle der Erblichkeit der Superioren nun eine andere Art der Nachfolgerbestimmung treten mußte.

Diese war aber nur ein Sonderfall einer allgemeingültigen Vorstellungsweise. Wesen und Bedeutung der lamaistischen Inkarnationslehre sind an sich einfach [1]). Sie setzt allerdings, darin in striktestem Gegensatz gegen alle altbuddhistische Philosophie, voraus, daß die charismatischen Qualitäten eines Heiligen bei ihrer Wiedergeburt auf den Träger derselben v e r s t ä r k t übergehen, zieht damit aber letztlich nur die Konsequenz aus dem Umstand, daß die mahayanistische Theorie vom Wesen des Buddha dessen frühere Geburten bis zur vorletzten, der Bodhisattva-Geburt, als an Heiligkeit ansteigende Vorstufen seiner letzten Geburt (als Buddha) behandelte. Die früher erwähnte Heilsstufen-Lehre des Mahayanismus, welche ganz allgemein den Grad der

[1]) Das Folgende im wesentlichen nach Posdnjejews Otscherki byta buddijstkich monastyriei budijstkawo duchowenstwaw Mongolii (mir nicht zugänglich gewesen, die entscheidenden Punkte aber in zahlreichen übersetzten Zitaten bei Grünwedel a. a. O.).

Heiligkeit nach der Zahl der Tode bestimmte, die der Heilige vor der Erreichung der Arhat-Würde noch vor sich hatte, war lediglich eine Konsequenz daraus. Dies wurde nun konsequent durchgeführt: für jeden Lama, der als Asket, Zauberer, Lehrer, Ansehen und Beliebtheit genossen hatte, wurde nach seinem Tode die Wiedergeburt: der »Khubilgan«, gesucht und in irgendeinem Kinde gefunden und auferzogen. Jede folgende Khubilgan-Geburt des ursprünglichen Heiligen aber hatte und hat, normalerweise, steigendes Heiligkeitsprestige. Also wird andererseits auch nach rückwärts erforscht, wessen Wiedergeburt denn der ursprüngliche Träger des Charisma gewesen sei: stets irgendein Missionar, Zauberer oder Weiser der altbuddhistischen Zeit. Jeder Khubilgan ist Nothelfer kraft magischen Charisma. Ein Kloster, welches einen anerkannten Khubilgan in seinen Mauern besitzt oder gar mehrere darin zu versammeln verstanden hat, ist gewaltiger Einnahmen sicher, und die Lamas sind daher stets auf der Jagd nach der Entdeckung neuer Khubilgane. Diese Heiligkeitstheorie nun liegt auch der lamaistischen Hierarchie zugrunde.

Die Superioren der charismatisch hochqualifizierten Klöster sind Inkarnationen großer Bodhisattvas, die nach dem Tode des jeweiligen Trägers sich neu in einem Kinde nach 7 mal 7 Tagen inkarnieren und also — etwa nach Art der Suche nach dem Apis-Stier — nun nach bestimmten Orakeln und Merkmalen aufgefunden werden müssen. Die beiden höchsten derartigen Inkarnationen waren und sind der Superior des jetzt größten Lama-Klosters, der Potala bei Lhasa, der Gryal ba, später gemäß dem ihm vom Mongolenkhan nach der Neueinrichtung der lamaistischen Kirche in der Mongolei im 16. Jahrhundert verliehenen Titel meist »Dalai-Lama« genannt, und der Superior des gewöhnlich als Teeshoo loombo bezeichneten Klosters, der Pan-c'en rin-po-ce, zuweilen nach seinem Kloster als »Taschi Lama« bezeichnet, der erstere eine Inkarnation des Bodhisattva Padmapani, also Buddhas selbst, der letztere des Amithaba.

Der Theorie nach liegt in den Händen des Dalai-Lama mehr die Disziplin, in denjenigen des Taschi-Lama — entsprechend der spezifischen Bedeutung Amithabas als Gegenstand inbrünstiger mystischer Glaubensandacht — mehr die exemplarische Leitung des religiösen Lebens. Die politische Bedeutung des Dalai-Lama ist die weitaus größere, aber dem Taschi-Lama ist

geweissagt, daß er nach dem Untergang der Machtstellung des ersteren die Religion wiederherstellen werde. Die Inkarnation des Dalai Lama wird in Klausur erzogen, mit 7 Jahren als Mönch aufgenommen und in strenger Askese bis zur Volljährigkeit weitergebildet. Gegenüber der göttlichen Würde namentlich des Dalai Lama, aber auch der anderen in ähnlicher Art inkarnierten höchsten lamaistischen Charisma-Träger, gaben der chinesischen Regierung die erforderlichen politischen Garantien: 1. die Mehrheit der untereinander zwar ungleichwertigen, aber doch konkurrierenden Inkarnationen, vor allem des Dalai-Lama und Taschi-Lama, 2. die Residenzpflicht einer Anzahl der höchsten Lamas (jetzt nur noch eines) in Peking, 3. die bei Inkarnationen übliche hieratische Klausur des Dalai Lama, verbunden mit der Führung der weltlichen Verwaltung durch einen Hausmaier, den sie einsetzte, 4. die Pflicht gewisser hoher Inkarnationen, beim Hofe in Peking zu erscheinen und aller: das Exequatur von dort zu empfangen [1]). Die Neubekehrung und lamaistische Organisation der Mongolen erfolgte im 16. Jahrhundert und es residieren seitdem dort als Stellvertreter das Dalai-Lama mehrerer Inkarnationen großer Heiliger, von denen die bedeutendste der Maidari Hutuktu, jetzt in Urga, ist. Bei der größeren Schwierigkeit, die Mongolei in Botmäßigkeit zu halten, ist jedoch seit der Niederwerfung der Dsungaren durch China von der chinesischen Regierung für die Inkarnationen dieses Hierarchen vorgeschrieben worden, daß sie nur in Tibet, nicht in der Mongolei selbst, stattfinden und gesucht werden dürfen. Die endgültige Einteilung der Rangklassen der Lamas, entsprechend den Rangklassen des mongolischen Adels, geschah ebenfalls bei der Neubekehrung des Mongolenkhans durch diesen.

Die Rekrutierung der Lama Klöster [2]) — deren jedes normalerweise zwischen 200 und 1500 Lamas enthält, die größten mehr — erfolgt in starkem Maße (wie übrigens diejenige auch vieler buddhistischer Klöster in China) durch Hingabe von Kindern, teilweise durch deren Verkauf, an das Kloster. In

[1]) Diese Pflicht kommt für den Dalai-Lama praktisch in Wegfall, soweit das weit einfachere Verfahren geübt wurde, den Dalai-Lama gar nicht erst volljährig werden, sondern vorher vergiften zu lassen, wie z. B. 1874 geschah.

[2]) Ueber die Potala von Lhasa liegt jetzt das große Werk von Perceval Landon, Lhasa (London 1905) vor, verfaßt auf Grund der Feststellungen der englischen Expedition. Gutes Anschauungsmaterial für normale Klöster bringt die Reiseschilderung Filchners über das Kloster Kumbum am oberen Hoangho (Wissenschaftliche Ergebnisse der Expedition Filchner I, 1906).

Tibet sorgt die feste Begrenzung des Nahrungsspielraums dafür, daß hinlängliche Nachfrage nach Klosterunterkunft besteht [1]. Immerhin ist bei der hohen Machtstellung der Lamaklöster der Zufluß auch aus besitzenden Schichten nicht unbeträchtlich und Mönche dieser Provenienz bringen oft ein erhebliches Privatvermögen mit. Es ist selbstverständlich, aber anscheinend in den Lamaklöstern besonders stark ausgebildet, daß der Tatsache nach eine stark plutokratische Gliederung der Lama's besteht [2]: die mittellosen Mönche arbeiten für die besitzenden und bedienen sie, im übrigen pflegen sie Korbflechterei und ähnliche Gewerbe, sammeln Pferdemist zur Düngung und treiben Handel [3]. Keuschheit als Pflicht verlangt nur die orthodox-gelbe Kirche, Fleisch- und Alkoholgenuß gestattet auch sie. Der Unterricht wird auch in kleineren Klöstern noch jetzt gepflegt und zwar in 4 Fakultäten: 1. der theologischen Fakultät, der wichtigsten, die zugleich die Leitung des Klosters hat [4], weil sie die Weihen erteilt, 2. der medizinischen (empirische Kräuterkunde für den mönchischen Hausarzt), 3. Tsing Ko (Ritual), die altklassische Lehre, hier im wesentlichen in die Beibringung der Kenntnis der Regeln für Totenmessen abgewandelt [5], 4. Tsu pa (Mystik), Schulung in der Tantra-Askese für schamanistische Zwecke [6]. Im Unterricht spielen, ganz dem alten Charakter aller indischen Erziehung entsprechend, noch heut Preisdisputationen (um eine Monatspfründe) eine Rolle [7]. Die Weihen bringen den Studenten (dapa) vom Novizen (getsul) zum Gelong (Vollmönch) und durch weitere Stufen (zusammen 5) bis zum Khan po hinauf, der in der alten literarischen Hierarchie die höchste Stufe des niederen Klerus darstellte und als Klostersuperior die Disziplin (Macht

[1]) Filchner gibt an, daß etwa jeder dritte Sohn Lama wird und werden muß.

[2]) Hackmann berichtet, daß die Aufnahmen allzu vornehmer Novizen gelegentlich bei den Mönchen, die deren soziale Uebermacht fürchten, auf Widerstand stoßen.

[3]) Namentlich der sog. »heilige Tauschhandel« der Lamas ist bekannt, ein Kettenhandel, bei dem, entsprechend der Obödienz der Laien, jedesmal ein wertvolleres Objekt eingetauscht wird, etwa: gegen einen Seidenschleier ein Schaf, gegen dies ein Pferd usw., eine Art von umgekehrtem »Hans im Glück« (vgl. Filchner a. a. O.).

[4]) Den Unterricht leitet ein Hutuktu. Die Fakultätsbeamten wechseln alle 1—3 Jahre, jede Fakultät hat 3.

[5]) Filchner fand in Kumbum dafür 15 Studenten.

[6]) Filchner fand in Kumbum dafür 300 Studenten; das Geschäft ist sehr ertragreich.

[7]) Die Themata sind oft von mehr als »talmudischer« Skurrilität (Filchner a. a. O.).

über Tod und Leben) hatte. Der Rang des höheren Klerus, vom Khubilgan angefangen (darüber die Hutuktus, schließlich der Dalailama und Pon c'en) sind nicht durch Weihen zu erlangen, sondern nur durch Wiedergeburt. Die Mönche haben gegen den Islam als Glaubenskämpfer mit Bravour gefochten und sind vielfach auch heute — im Gegensatz zu den Laien — wehrhaft. Im Uebrigen ist die Zeit der Lama's weit stärker als in irgend welchen anderen buddhistischen Klöstern durch gemeinsamen Kult ausgefüllt.

Eine Darstellung des lamaistischen Pantheon hätte für unsere speziellen Zusammenhänge keinen Wert [1]). Es ist ein modifiziertes Mahayana-Pantheon unter noch stärkerer Anreicherung durch nichtbuddhistische, vedische, hinduistische (namentlich çivaitische) und durch lokale tibetanische Götter und Dämonen und insbesondere auch unter Heranziehung der altindischen volkstümlichen weiblichen (Sakti-)Gottheiten, wie sie der später kurz zu besprechende magische Tantrismus geformt hatte: auch den Buddhas werden hier göttliche Gattinnen beigeordnet, — teilweise die gleichen, welche im späteren Hinduismus dem Vischnu beigegeben wurden. Der intellektualistische Mönchscharakter aller buddhistischen Religiosität hat immerhin auch hier die orgiastisch-ekstatischen, namentlich sexualorgiastischen, Züge des Tantrismus stark temperiert, wie wir das im Hinduismus schon sahen und noch weiter sehen werden. Dagegen ist die praktische Religiosität, vor allem die Laienreligiosität, reine Hagiolatrie, vor allem Anbetung der Lamas selbst [2]), magische Therapeutik und Divination ohne alle ethische Rationalisierung der Lebensführung der Laien. Neben ihren Fronleistungen und Abgaben für die Klöster kommen die Laien nur als Wallfahrer und Spender von Gaben in Betracht.

Die Heilssuche der Lamas selbst trägt buddhistische und also hinduistische Züge insofern, als der höchste Heilsweg auch hier in methodisch geregelter Meditation besteht. Praktisch ist sie fast reiner Ritualismus, speziell Tantrismus und Mantrismus geworden und die Mechanisierung des Gebetsformelkults durch Gebetsmühlen und Gebetslappen, daneben durch Rosenkränze und ähnliche Mittel ist erst im Lamaismus zu ihrer vollen Konse-

[1]) Bei weitem die beste Einführung gibt von deutschen Arbeiten auch hier Grünwedels mehrfach zitierte Arbeit.

[2]) Von diesen selbst glaubt Filchner nicht, daß auch nur einer an seine eigenen magischen Kräfte glaube.

quenz entwickelt worden. Der jeweilige Grad der ethischen Klosterdisziplin hängt sehr wesentlich von der Ordnung der politischen Verhältnisse ab und ist meist sehr gering [1]. Die Bauten, wie das Berg-Kloster Potala bei Lhasa, die Existenz der — heute verfallenen — Wissenschaft selbst in Klöstern zweiten Ranges und die Entstehung einer immerhin umfangreichen religiösen Literatur, sowie noch mehr einer Aufspeicherung von Kunstwerken zum Teil ersten Ranges in diesen Weide- und Wüstengebieten, in meist 5000 Meter Höhe über dem Meer auf einem 8 Monate des Jahres gefrorenen Boden und mit einer reinen Nomaden-Bevölkerung ist unter allen Umständen eine eindrucksvolle Leistung, die nur der hierarchisch straff organisierte lamaistische Kloster-Buddhismus mit seiner schrankenlosen Macht über die Laien vollbringen konnte. Die alte chinesische militärische Fronorganisation einerseits, die lamaistische mönchische Asketen-Organisation mit ihren frondenden, steuernden und spendenden Untertanen andererseits erzeugten hier Kultur auf Gebieten, welche vom kapitalistischen Rentabilitätsstandpunkt aus teils zur allerextensivsten ewigen Weide, teils geradezu zur Wüste, jedenfalls aber nicht zum Standort von großen Bauten und künstlerischer Produktion bestimmt sein würden, und die mit dem Verfall jener Organisationen auch vermutlich dem von jeher über ihnen schwebenden Schicksal ewiger Versandung entgegengehen werden. —

Wir kehren wieder nach Vorderindien zurück [2]. — Dort ist der Buddhismus in allen seinen Formen im Lauf des ersten Jahrtausends unserer Zeitrechnung schrittweise zurückgedrängt und schließlich fast völlig ausgerottet worden. In Südindien hatte er zunächst dem Jainismus zu weichen. Dies dürfte, wie früher ausgeführt, mit der überlegenen Gemeindeorganisation dieser Konfession zusammenhängen. Aber auch der Jainismus schrumpfte in seinem Verbreitungsgebiet zusammen, schließlich bis auf die Städte Westindiens, in denen er noch heute fortlebt. Das Feld behauptete der Hinduismus mit den Brahmanen an der

---

[1] Filchner a. a. O.

[2] Zur indischen Sektenreligiosität von neueren Werken vor allem E. W. Hopkins, The Religions of India. Boston, London 1895. Von modernen hinduistischen Werken namentlich Jogendra Nath Bhattacharya (präsidierender Pandit), Hindu Castes and Sects, Calcutta 1896 (extrem sektenfeindlich). Kurze Skizze: M. Philipps, The evolution of Hinduism, Madras 1903. Von älteren Werken: Barth a. a. O. und die verdienstvollen Schriften von Wilson.

Spitze. Es scheint fast, daß dessen Restauration ebenfalls von Kaschmir, dem klassischen Lande der magischen Wissenschaft des Atharva-Veda ebenso wie der Mahayana-Lehre, ausgegangen ist. Es weist schon der Verlauf der sprachlichen Sanskrit-Renaissance — welche freilich keineswegs einfach mit der brahmanischen Renaissance parallel ging — auf dieses Ursprungsland [1]). Aber in Wirklichkeit war das Brahmanentum, wie wir sahen, niemals verschwunden. Die Brahmanen sind nur selten durch die heterodoxen Erlösungskonfessionen wirklich ganz verdrängt worden. Dies hatte schon rein äußere Gründe. Der Jaina-Tirthankara und der buddhistische Arhat verrichteten keinerlei Riten. Die Laien aber verlangten nach Kult und also auch nach festen Trägern eines solchen. Das konnten, wo jenem Bedürfnisse nachgegeben wurde, im allgemeinen nur entweder Mönche — die aber dadurch ihrer Meditationsspflicht und der Aufgabe des Lehrens entzogen worden wären — oder geschulte Brahmanen sein, welche sich der heterodoxen Soteriologie fügten, ihrerseits aber die Riten für die Laien versahen und also die Tempelpfründen sich aneigneten. Brahmanen fungierten daher häufig als Tempelpriester der Jaina, wie wir sahen, und auch in manchen buddhistischen Gemeinschaften finden sich Brahmanen in dieser Funktion. Die Kastenordnung ferner hatte sich zwar gelockert, und große Teile ihres heutigen Verbreitungsgebiets hat sie erst seit der

[1]) Darüber zu vgl. O. Franke, Pali und Sanskrit (Straßburg 1902). Das Pali, die Sprache der Altbuddhisten, des singhaleser Kanons, der Edikte Açokas und im 3. Jahrh. vor Chr. anscheinend überhaupt der gebildeten »Arier« Nordindiens, stammt nach Franke vom vedischen Sanskrit und hat seinen Ursprung in Ujjain, dem Gebiet, wo Açoka als Prinz Statthalter war und Geburtsland seiner Frau. Franke sucht nachzuweisen, daß der Ursprung der Verbreitung des sekundären, nur als Literatensprache fungierenden Sanskrit Kaschmir und der Himalaya gewesen sei, von wo es dann in die Königsinschriften, die literarischen und monumentalen Denkmälern der Mahayanisten, Jainas und Brahmanen, zunächst der Gegend von Mathura (des Landes am Ganges und Jamuna) etwa seit 1. Jh. v. Chr. vorgedrungen und dann weiter nach Süden und Osten aus politischen Gründen mit dem Brahmanentum importiert worden sei. Sylvain Lévy (Journal As. 1902, 1 p. 96 ff., übersetzt mit Bemerkungen von Burgeß Ind. Antiq. 33 p. 163 ff) weist darauf hin, daß barbarische Eindringlings-Dynastien, vor allem die (religiös indifferenten) Kschatrapas, im Gegensatz z. B. zu den brahmanisch-orthodoxen Satakarnis (welche im Prakrit dichteten und edizierten) das Sanskrit pflegten, bis dann unter der (brahmanische Gottheiten anbetenden, aber konfessionell toleranten) Gupta-Dynastie im 4. Jahrhundert Sanskrit in Nordindien die universelle Literatensprache wurde. Sei dem wie ihm wolle, so bleibt es höchst wahrscheinlich, daß die magische Bedeutung der alten heiligen Sprachen, welche gelegentlich auch von Buddhisten betont wurde, bei ihrer Rezeption jene erhebliche Rolle gespielt hat, die auch Levy annimmt.

Restauration gewonnen. Aber wirklich verschwunden war sie in ihrem alten nordindischen Herrschaftsgebiet nie. Der Buddhismus insbesondere ignorierte sie zwar, focht sie aber an sich nicht an. Es gibt keine Epoche indischer literarischer oder monumentaler Denkmäler, in der sie nicht als in irgendeinem praktisch belangreichen Umfang bestehend vorausgesetzt würde. Aber wir sahen, wie die Macht der Gilden in den Städten zu überwiegen begann. Und namentlich unter buddhistischem Einfluß hatte sich ein wirkliches »Staatsideal«: das des Wohlfahrtsstaats, entwickelt. Zu den Dingen, welche bei dem früher erwähnten berühmten, im Vellala-Charita geschilderten Konflikt mit König Vellala Sena ein bengalischer Händler dem König, der ein Kriegsdarlehen begehrte, entgegenhielt, gehörte auch die durchaus heterodoxe Behauptung: das Dharma des Königs bestehe nicht im Kriegführen, sondern in der Fürsorge für die Wohlfahrt der Untertanen [1]). Diesen schüchternen Anfängen eines von der Kastengliederung absehenden Staatsbürger-Begriffs entsprachen ähnlich schüchterne Anfänge von Urstandslehren, welche dann auf den ganz unhinduistischen Gedanken einer ursprünglichen Gleichheit und pazifistischen goldenen Freiheit der Menschen führten. Die erstarkende Fürstenmacht suchte sich zugleich von den Fesseln der buddhistischen plebejischen Hierokratie, — wie sie in Ceylon und Birma und auch in nordindischen Staaten entwickelt war, wie wir sahen, — und von der Plutokratie des Bürgertums der Städte zu befreien. Sie zog das Bündnis mit der brahmanischen Intellektuellenschicht und die Kastengliederung dem altbuddhistischen Mönchtum und den Gilden vor und vollzog so die Parteinahme zuerst für den Mahayanismus, dann für das rein rituelle orthodoxe Brahmanentum. Durchweg ist es — wie die monumentalen Quellen zeigen — die Macht der Könige gewesen, welche die Restauration der Neu-Orthodoxie entschied [2]). Die brahmanische Hierokratie hatte diesem Prozeß, der sich in klassischer Form anscheinend besonders in Bengalen unter der Sena-Dynastie vollzog, durch äußere und innere Neuorientierung

[1]) Es findet sich, daß hinduistische Fürsten sich rühmen, niemals getötet zu haben, »außer im Kriege«, also: in ihrem Beruf. Der orthodox-indische Dualismus ist dabei aber nicht der zwischen »politischer« und »privater Ethik«, sondern nur ein Spezialfall der allgemeinen Spezialisation des Dharma je nach den Sphären des Handelns.

[2]) Der Konfirmation eines Königssohns (Mahadagaputra) als Vischnu-Sekten-Mitglied wird aus Anlaß einer Stiftung gedacht. Ep. Ind. IV p. 96 f.

vorgearbeitet. Die Brahmanen waren ja, sahen wir, niemals verschwunden. Aber sie waren in die subalterne Lage ritueller Tempelpriester herabgedrückt, soweit sie nicht die buddhistische Mönchsregel auf sich genommen hatten. Es sind immerhin, seit Açokas Zeit etwa 4 Jahrhunderte, in denen geradezu keine, und noch zwei weitere Jahrhunderte, bis gegen 300 nach Chr., in denen nur selten Stiftungen zugunsten von Brahmanen inschriftlich vorkommen. Für die Brahmanen, als adlige Weltpriesterschaft, kam es vor allem darauf an, sich von dieser subalternen Lage gegenüber der Mönchskongregation zu befreien, die immerhin auch im Mahayanismus bestehen blieb, so sehr er den brahmanischen Traditionen entgegengekommen war. Denn er war, vom brahmanischen Standpunkt angesehen, dennoch ein Fremdkörper im sozialen System des Hinduismus.

Die Restauration bestand in der Ausrottung der Heterodoxien der Intellektuellen-Soteriologie einerseits, in der Stereotypierung des Kastenritualismus, wie sie namentlich die Rechtsbücher der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung vollzogen, andererseits, schließlich und namentlich aber in der Propaganda der im altklassischen Indien, vor der Epoche der Großkönigreiche, noch nicht in unseren Gesichtskreis tretenden Hindu-S e k t e n. Und zwar durch die gleichen Mittel, welchen die heterodoxen Gemeinschaften ihre Erfolge verdankten: ein organisiertes Berufsmönchtum [1]). Diese Sekten sind es, mit denen wir uns hier

[1]) Der erbitterte Kampf, dessen Hergang hier nicht zu schildern ist und übrigens mit dem vorhandenen dokumentarischen Material auch nur höchst unvollständig geschildert werden könnte, hat in den Monumenten zahlreiche Spuren hinterlassen. Er wurde nicht nur zwischen Buddhisten, Jainisten und orthodoxen Sekten, sondern auch zwischen diesen und zwischen den einzelnen Brahmanenschulen geführt. Einige Beispiele müssen genügen.

Die Zerstörung von Jaina-Tempeln durch Çivaiten, welche an seiner Stelle das Linga aufrichten, ist Ep. Ind. V p. 285 erwähnt.

Kaufleute und Händler einer Stadt stiften (Ep. Ind. I, p. 269) ein Kloster für Çiva-Asketen und Ep. Ind. I p. 338 wird die Gründung einer Schule mit Landausstattung für die Verbreitung der brahmanischen Weisheit erwähnt Der betreffende Brahmane ist »einzigartig in der Samkhya-Doktrin«, ein »unabhängiger Denker in der Tantristik«, »kennt die Veden«, ist bewandert in Mechanik, Künsten, Musik und Poetik und im Vaiçeshika-System. Der große Revival des Çivaismus unter der westlichen Chalukya-Dynastie wird ausführlich geschildert in Inschriften aus dem 12—13. Jahrhundert (Ep. Ind. V p. 213 ff.). Einem vom Großvater her erblichen Çivapriester, Samasvara, wird nachgesagt, daß er Selbstbeherrschung, Meditation, unbewegliche Ekstase, Schweigen, Gebetsmurmeln, tiefe Kontemplation verstehe, einen guten Charakter und tiefe Devotion für Paramesvara (Çiva) habe. Während die meisten Leute nur entweder Logik, oder Rhetorik, oder Dramatik, oder Poetik, oder Grammatik allein ver-

zu befassen haben. Auch ihr Aufschwung bedeutete eine Abwendung von den soteriologischen Interessen der alten, mit der Kschatriya-Zeit versunkenen Intellektuellenschichten und eine Pflege jener Religiosität, wie sie den plebejischen, das heißt: aliterarischen Schichten adäquat war, mit welchen das Brahmanentum nun als Klienten zu rechnen hatte: den »Radschputen« schied ja vom alten Kschatrya sein Analphabetentum.

Literarisch äußerte sich die brahmanische Restauration theoretisch in den Endredaktionen der Epen, praktisch aber, als Mission, in dem Aufkommen der Purana-Literatur. Die Schlußredaktionen der Epen sind das Erzeugnis vornehmer brahmanischer Redaktoren. Anders die Puranas. Es waren nicht mehr die alten gelehrten vornehmen Brahmanen-Geschlechter, welche diese Gattung komponierten. Alte Bardendichtungen, scheint es [1], lieferten den Stoff. Er wurde von den Tempelpriestern und wandernden Mönchen, von denen bald zu reden sein wird, beschafft und eklektisch zurechtgemacht und enthielt die Heilslehren der eigentlichen Sekten, während die Epen, vor allem das Maha-

stehen, beherrscht Samasvara sie alle. Er beherrscht das Nyaya-und das Samkhya-System. Es werden an der Klosterschule gelehrt: Nyaya, Vaiçeshika, Mimamsa, Samkhya und — erstaunlicherweise — auch Bauddha (buddhistische Philosophie), ebenso die Puranas. Also eine universelle »interkonfessionelle« Bildungsanstalt. Ebenda p. 227 werden aber Disputationen mit Feinden erwähnt, und es findet sich ein Stifter einer Çiva-Sekte, von dem es heißt, daß er »ein Unterseefeuer im Ozean des Buddhismus«, ein »Donnerschlag im Gebirge des Mimamsa« sei, daß er die großen Bäume der Lokayatas umgehauen, die große Schlange des Samkhya erschlagen, die Axt an die Wurzel der Bäume der Advaita-(Vedanta-)Philosophen gelegt, die Jainas vernichtet, dagegen die Nayagikas geschützt und sich als ein Vischnu in der Unterscheidung, ein Çiva in der Klarstellung der Dinge bewährt habe. — Ebenda p. 255 wird eine heftige Disputation mit den Jaina erwähnt, außerdem aber taucht der Gründer der Lingayat-Sekte Basava Ep. Ind. V p. 23 und a. a. O. p. 239 seine Sekte in heftiger Gegnerschaft gegen alle andern, besonders die Jaina, auf.

Ep. Ind. IV p. 17 wird der vischnuitische Sektenstifter Ramanuja als der Vertreter der »echten Dravida-Lehre« genannt, »der den Trotz derer bricht, welche die Lehre von der Illusion vertreten« (der Vedantisten).

Von Fürsten veranstaltete Religionsgespräche finden sich auch sonst in zahlreichen Inschriften. Ein wichtiges Mittel der Propaganda waren die seit etwa dem 7. Jahrhundert in der südindischen (Tamil-) Literatur in großer Zahl auftretenden, zum Teil nach dem Urteil der Kenner hervorragend schönen heiligen Hymnen der Bhakti-Religiosität. Die heiligen Sänger und Lehrer, welche die Höfe besuchten, waren fast stets die Träger der Bekehrung. Mit der Entziehung der königlichen Gunst brach namentlich der Buddhismus, aber auch der in der Gemeindeorganisation stärkere Jainismus meist in kurzer Zeit, in Südindien fast überall seit etwa dem 9. Jahrhundert, geräuschlos zusammen. Beide waren eben in der Wurzel Intellektuellensoteriologien.

[1]) So Winternitz S. 448.

bharatha, noch eine Art von interkonfessioneller ethischer Paradigmatik sein wollten und als solche auch von allen großen Sekten anerkannt geblieben sind. Sieht man zunächst von den eigentlichen Sektengöttern und den spezifischen Heilsgütern der Sektenreligiosität ab, so findet man schon in den Epen die Arten des offiziell re ipierten Zaubers und der animistischen Züge stark erweitert. Sympathischer und symbolischer Zauber, der an Fetischismus streift, Geister der heiligen Flüsse (vor allem des Ganges), Teiche und Berge, der ganz ungeheuer angeschwollene Wortformel- und Fingergestenzauber, nach Einführung der Schriftlichkeit der Tradition auch der Schriftzauber, stehen neben der alten Verehrung der vedischen Götter, vermehrt um die verschiedensten vergöttlichten und als Geister aufgefaßten Abstraktionen. Verehrung der Ahnen, der Priester und der Kuh stehen neben einander, wie Hopkins anschaulich gezeigt hat und wie die heutige Folklore es als fortbestehend feststellt. Dazu aber treten seit der Entwicklung des Großkönigtums die charakteristischen patriarchalen Züge, welche jede patrimonialbürokratische Monarchie bei den Untertanen fördert. Der König ist schon in den jüngeren Bestandteilen des Epos eine Art irdischer Gott für sein Volk, trotz aller ungeheuren Machtsteigerung der Brahmanen auch seinerseits etwas durchaus Anderes und wesentlich Größeres als in den alten Brahmanenschriften. Die patriarchale Stellung der Eltern, nach deren Tode des ältesten Sohns, wird überaus stark betont. Zweifellos vor allem durch diese Lehren empfahl sich der Neu-Brahmanismus der Königsgewalt als Stütze. Denn eben darin war der Buddhismus trotz allen Entgegenkommens doch durchweg weniger patriarchal orientiert. Daß die patriarchale Gewalt trotzdem nicht chinesische Züge annehmen konnte, dafür war letztlich nur die, trotz allem auch bei der Orthodoxie bestehen bleibende, Spaltung der höchsten Gewalt und vor allem die mächtige Stellung der Asketen und Guru's, von welchen bald zu reden sein wird, verantwortlich.

Vermehrt wurden auch die Heilsgüter. Neben dem Heldenhimmel Indras und dem höheren universellen Himmel Brahmas sowie endlich der Absorption in die Einheit mit dem Brahman steht im Epos auch noch der alte Volksglaube, daß die Seelen guter Menschen in Sterne verwandelt werden. Also ein buntes Durcheinander, dem nun die spezifisch sektiererischen hinduistischen Züge hinzutraten. Sie sind teils enthalten in den spä-

testen Einschiebungen in das Mahabharatha, durch welche die Brahmanen offenbar eine Art von Gleichgewicht und Ausgleich der Sekten herbeizuführen strebten, teils und vor allem in den Puranas, welche reine Sektenkatechismen sind.

Wie die lehrhaft umgearbeiteten Teile der Epen, welche in ihrer spätesten Redaktion schon durchaus auf dem Wege zu dieser Literaturgattung liegen, so sind auch die Puranas, vor allem das Bhagavata Purana, noch jetzt Gegenstand der Rezitation vor dem breiten Hindu-Publikum. Welches nun waren inhaltlich die neuen Elemente? Es sind einerseits zwei an sich alte, aber wenigstens innerhalb der offiziellen Intellektuellenlehre erst jetzt zu Einfluß gelangende und zwar persönliche[1]) Götter: Vischnu und Çiva[2]), andererseits einige neue Heilsgüter und schließlich die Umgestaltungen der hierarchischen Organisation, welche die Sektenbewegung des mittelalterlichen und neuzeitlichen Hinduismus charakterisieren. Wir sprechen zunächst von den Heilsgütern.

Die alte vornehme Intellektuellensoteriologie hatte, wie wir sahen, alle orgiastisch-ekstatischen und gefühlsmäßigen, ebenso die damit zusammenhängenden magischen Bestandteile des urwüchsigen Volksglaubens abgelehnt und ignoriert. Sie bestanden als eine verachtete Unterschicht von Volksreligiosität unterhalb des brahmanischen Ritualismus und der Heilssuche auf dem Wege der brahmanischen Gnosis, gepflegt zweifellos, wie überall, von einer Schicht schamanenartiger Zauberer. Aber die Brahmanen konnten sich im Interesse ihrer Machtstellung dem Einfluß dieser Magie und dem Bedürfnis ihrer Rationalisierung nicht dauernd ganz entziehen, wie sie ja schon im Atharva-Veda dem unklassischen Zauber Konzessionen gemacht hatten. In der Tantra-Magie hielt schließlich auch die Volksekstatik ihren Einzug in die brahmanische Literatur, innerhalb deren die Tantra-Schriften von manchen als der »fünfte Veda« angesehen wurden. Dies deshalb, weil in Indien wie im Occident die systematische Rationalisierung der magischen Künste, namentlich der Alchemie und der Nervenphysiologie zu ekstatischen Zwecken, zu den Vor-

[1]) Dies darf freilich nur mit Vorbehalt gesagt werden. Für die Intellektuellen blieb ganz überwiegend entweder ein noch hinter diesen höchsten Göttern stehender unpersönlicher göttlicher Urgrund bestehen, oder aber sie selbst wurden als halbunpersönliche Mächte gedeutet.

[2]) Da Buddhisten und Jainisten der alten Zeit nicht selten vischnuitische und çivaitische Namen haben, so schließt Bühler wohl mit Recht auf das Alter der Kulte jener Götter

stufen rationaler empirischer Wissenschaft gehörte: das hatte einige hier nicht näher zu verfolgende Nebenwirkungen[1]). Die Tantra-Magie war ihrem ursprünglichen Wesen nach orgiastische Ekstase, hervorgerufen durch gemeinsamen Genuß der in der späteren Terminologie, »heiliger Kreis« (puruabhishaka) genannten »fünf Mukara«, der fünf Dinge mit »M« als Anfangsbuchstaben: Madiya: Alkohol, Mamsa: Fleisch, Matsya: Fisch, Maithura: Sexualverkehr, Mudra: heilige Fingergesten (vermutlich ursprünglich Pantomimen). Allen an Bedeutung voran stand die mit Alkohol verbundene Sexualorgie[2]) und demnächst das blutige Opfer nebst anschließendem Mahl. Ziel der Orgie war zweifellos ekstatische Selbstvergottung zu magischen Zwecken. Der in den Gottbesitz Gelangte, der Bhairava oder Vira, hatte magische Kräfte. Er wurde vereinigt mit der weiblichen Schöpfermacht, der Sakti, welche später, unter den Namen Lakschmi, Durga, Devi, Kali, Syana u. a. erscheinend, durch ein nacktes mit Fleisch und Wein gespeistes Weib (Bhairavi oder Nayika) repräsentiert wurde. In gleichviel wie gearteter Form sind diese Kulte selbst sicher uralt. Wie überall, war auch hier die Orgie als Form der Heilssuche bei den Unterschichten, insbesondere also den Dravidas, besonders lange erhalten geblieben, daher gerade in Südindien, wo die brahmanische Kastenordnung erst spät durchgeführt wurde. Während des Jagannatha-Festes in Pari aßen dort bis an die Schwelle der Gegenwart noch alle Kasten zusammen. Niedere Kasten, wie die Parayans und die höher stehenden Vellalar in Südindien hatten vielfach noch Eigentumsrecht an berühmten Tempeln der alten orgiastisch verehrten Gottheiten und zahlreiche Reste aus der Zeit, wo auch die oberen Kasten diese verehrten, hatten sich erhalten. Es ist selbst der sehr energischen Sittenpolizei der Engländer nur schwer gelungen, der Sexualorgie Herr zu werden und sie wenigstens aus der Oeffentlichkeit ganz zu verscheuchen.

Das Symbol der alten Fruchtbarkeits-Geister, mit welchen die Sexualorgie als Homöopathie in Beziehung gesetzt wurde, war hier wie überall in der Welt der Phallos (lingam, eigentlich die Kombination des männlichen und des weiblichen Geschlechtsteils). Es fehlt denn auch über ganz Indien hin in fast keinem

[1]) Ueber die wissenschaftlichen Wirkungen der Tantra-Literatur s. oben S. 166.

[2]) »Weib und Wein sind das fünffache Mukara und nehmen alle Sünden fort« sagt ein Spruch der Orgiastiker.

Dorf. Die Veden verspotten den Kult als eine üble Sitte der Unterworfenen. Uns soll hier diese Orgiastik um ihrer selbst willen nicht weiter interessieren [1]). Wichtig ist für uns nur ihre zweifellos uralte und ununterbrochene Existenz, weil alle erheblicheren hinduistischen Sekten ohne Ausnahme in ihrer psychologischen Eigenart aus einer oft freilich weitgehenden Sublimierung dieser universell verbreiteten orgiastischen Heilssuche durch brahmanische oder außerbrahmanische Mystagogen entstanden sind. In Südindien läßt sich der Prozeß dieser Verschmelzung noch in seinen Rückständen erkennen, weil er nur unvollständig gelungen ist. Ein Teil der Unterkasten und die zugewanderten Königshandwerker widersetzten sich dort der Reglementierung durch die Brahmanen und so entstand das noch fortbestehende Schisma der Valan-gai (Dakshinacharas) und Idan-gai (Vamacharas), der Kasten »rechter« und »linker« Hand: die letzteren blieben bei ihren eigenen Priestern und ihrer alten Orgiastik, die ersteren fügten sich der brahmanischen Ordnung [2]). Der Kult dieser als orthodox brahmanisch geltenden Kasten »rechter Hand« ist seines orgiastischen Charakters entkleidet, insbesondere also auch des blutigen Opfers; statt dessen wird Reis gespendet.

---

[1]) Das Mißliche an den englischen Darstellungen ist, daß die Autoren fast stets in der üblichen puritanischen prüden Entrüstung über diese »abominabot practices« perorieren, statt die Vorgänge sachlich so darzustellen, daß man ein Bild des Sinnes gewinnen kann. (Oder sie leugnen die Existenz einfach ab, wie z. B. die Cyclopaedia of India es in vielen ihrer Artikel tut und wie es übrigens auch von gebildeten Hindus gern geschieht.)

[2]) Die Kasten »linker Hand« umfassen vor allem die früher erwähnten Panchsala (fünf Gewerbe) der Königshandwerker: Schmiede, Zimmerleute, Kupferschmiede, Steinmetzen, Goldschmiede, dann die Beri-Sethi, offenbar: alte Gildenkaufleute, ferner die Devangada: Weber, Ganigar: Oelpresser, Gollur: Träger, Palayan (Pariah): früher Weber, jetzt Landwirte, Beda: Vogelsteller, und Madiga: Gerber und Schuster.

Die brahmanischen Kasten »rechter Hand« umfassen außer den aus Nordindien zugewanderten Angehörigen der Banija (Großhändler), Komati (Detaillisten), Gujarati (Bankiers aus Gujarat), Kumhar (Töpfer), Rangajeva (Färber und Kattundrucker), Naindu (Barbiere), Jotiphana (Oelpresser mit einem Ochsen) und den Okhalaya (einer Landwirtskaste) auch die niederen Kasten der Kurubar (Schäfer), Agasa (Wäscher), Besta (Fischer und Schirmträger), Padma Sharagava (Weber), Upparava (Deichbauer), Chitragara (Maler) und die als ein Teil der Palayan-Kaste angesprochenen Wallia. Im letzten Fall geht der Riß also mitten durch die Kaste (Paria) hindurch. Ihn mit dem Buddhismus, (dem angeblich die Kasten linker Hand angehangen haben sollen) in Zusammenhang zu bringen ist kein Grund. Die Kasten linker Hand haben einfach die Brahmanen als Priester (statt ihrer eigenen Schamanen) nicht akzeptiert und ihre alte orgiastische Kultpraxis nicht oder jedenfalls nicht zur Zeit des Eintritts des Schisma aufgegeben (heut gilt sie als unterdrückt).

Die alten weiblichen Fruchtbarkeitsgeister wurden bei der Verschmelzung zunächst zu Gattinnen brahmanischer Gottheiten erhoben. Als geeignete Göttergestalt bot sich dafür der alte in den Veden aus bekannten Gründen weit zurückgestellte Fruchtbarkeitsgott [1]) Çiva (der vedische Rudra) dar. Daneben stand auch Vischnu, als Sonnen- und Fruchtbarkeitsgott, zur Verfügung. Die weiblichen Fruchtbarkeits-Dämonen wurden einem der drei orthodoxen Götter zugeordnet oder vielmehr: untergeordnet. So z. B. Lakschmi dem Vischnu, Parvati dem Çiva, Sarasvati (als Patronin der schönen Künste und der Schrift) dem Brahma. Andere Göttinnen folgten nach. Die alten Sagen, die vielfach an hellenische Mythen erinnern und sicher Ausdeutungen der apotropäischen oder, umgekehrt, homöopathischen orgiastischen Ritualien waren, wurden rezipiert: massenhafte Götter und vor allem Göttinnen, von denen die alte Literatur nichts weiß, tauchen jetzt als »orthodox« auf. Der Prozeß durchzog ganz Indien und die Puranas sind die Stätte, in welcher er literarisch zum Ausdruck kam. Philosophisch durchaus eklektisch, hatten sie lediglich die Aufgabe, die Sektenlehren kosmologisch zu unterbauen und auszudeuten. Die treibenden Motive des Brahmanentums bei diesem Rezeptions- und Akkommodationsprozeß waren zum Teil wohl grob materielle: die massenhaften Pfründen und Kasualien, welche winkten, wenn man sich dem Dienst dieser nun einmal unausrottbaren volkstümlichen Gottheiten widmete. Daneben auch der Zwang der Konkurrenz gegen die mächtigen Erlösungs-Konfessionen der Jaina und Buddhisten, welche nur durch Anpassung an die volkstümlichen Traditionen aus dem Sattel gehoben werden konnten. Die formellen Methoden der Rezeption waren gegeben: der volkstümliche Dämon oder Gott wurde mit einem der dafür geeigneten hinduistischen Götter direkt identifiziert oder — wenn es sich um Tierkulte handelte — als Inkarnation eines solchen behandelt. Für diese Zwecke kamen eben wesentlich die Fruchtbarkeitsgötter, Çiva und Vischnu, in Betracht, welche ja selbst auf eine orgiastische Vergangenheit ihrer Kulte zurückblickten. Der Kult aber wurde möglichst im Sinn des orthodoxen Vegetarismus, der Alkohol- und Sexual-Abstinenz temperiert. Wir gehen auf keinerlei Einzelheiten

[1]) Die Vereinigung des phallischen Fruchtbarkeitskults mit den Riten, welche der Beschwichtigung des ursprünglich vorwiegend als Krankheitsdämon auftretenden Rudra dienten, scheint schon vor dem Mahabaratha vollzogen zu sein.

dieses Anpassungsprozesses ein, welchen das Brahmanentum mit der Volksreligiosität vornahm, lassen auch den noch immer verbreiteten Kult des Schlangengeistes und des Sonnengeistes[1]) ganz beiseite und halten uns nur an die für uns wichtigen Erscheinungen.

Die verschiedenen Formen der als unklassisch, aber dennoch orthodox brahmanisch rezipierten Verehrung weiblicher Fruchtbarkeitsgottheiten pflegen als Sakta-Sekten bezeichnet zu werden. Wichtige Teile der tantrischen magischen esoterischen Literatur, deren Bedeutung für den Buddhismus wir kennen lernten, bildeten ihren literarischen Ausdruck. Ihren religionsphilosophischen Anknüpfungspunkt suchten diejenigen Brahmanen, welche die Tantrik rationalisierten und sich dabei zum Dienst der populären Sakti-Göttinnen herbeiließen, in den Lehren der Samkhya-Philosophen von der Prakriti und des Vedanta von der Maya, die sie monistisch als Urmaterie oder dualistisch als weibliches Prinzip im Gegensatz zum männlichen, durch Brahma als Weltschöpfer repräsentierten, ausdeuteten. Diese Religionsphilosophie ist so durchaus sekundären Charakters, daß wir hier ganz von ihr absehen können, obwohl sie, wie wir sahen, auf die exakten Wissenschaften anregend gewirkt hat. Die intellektualistische Spiritualisierung der Orgie führte zur meditierenden Verehrung heiliger Kreise (statt des weiblichen Sexualorgans.) Der bürgerliche Sakta-Kult ging oft dazu über: daß die Anbetung eines nackten Weibes als Vertreterin der Göttin Kultakt wurde. Mit der im Volkskult daran anknüpfenden Alkohol- und Sexualorgie verband sich oft das spezifisch saktische Blutopfer, die puja — ursprünglich und bis an die Schwelle der Neuzeit: ein Menschenopfer — und eine Fleischorgie. Solche gänzlich von jeder Rationalisierung der Lebensführung abliegenden Kulte hatten namentlich im östlichen Nordindien (Bihar und Bengalen) Anhang auch unter dem Mittelstand: so war die Kayasth-(Schreiber-)Kaste bis vor nicht langer Zeit zum erheblichen Teil tantristisch. Die vornehmeren Schichten des Brahmanentums blieben dieser Akkommodation stets fern, obwohl auch sie mit den volkstümlichen Kulten Beziehungen suchen mußten. Es finden sich die verschiedensten Stadien von

[1]) Im brahmanischen Ritual war die Anrufung der Sonne (Surya im Rigveda) enthalten. Exclusive Sonnenverehrer (Saura) entstanden wohl erst unter dem Einfluß eingewanderter Mithra-Priester etwa seit Beginn unserer Aera.

der kryptoerotischen Sublimierung bis zur asketischen Umkehrung der Sexualorgiastik.

Es gelang den Brahmanen tatsächlich und vor allem, die alte Phallos- (Lingam- oder Linga-) Verehrung ihres alkohol- und sexualorgiastischen Charakters zu entkleiden und in einen rein ritualistischen Tempelkult zu verwandeln, der — wie schon bemerkt — zu den verbreitetsten Indiens gehörte [1]). Dieser als orthodox anerkannte Kult empfahl sich nun den Massen durch seine nicht zu unterbietende Billigkeit: Wasser und Blumen genügen für die normalen Zeremonien. Die brahmanische Theorie hat den Geist, welcher das Linga als Fetisch bewohnte oder — nach der sublimierten Auffassung — dessen Symbol dieses war, durchweg mit Çiva identifiziert. Vielleicht schon im Mahabharata wurde diese Rezeption vollzogen: in charakteristischem Gegensatz zu der alten Sexualorgiastik freut es dort den großen Gott, wenn das lingam keusch bleibt [2]). Die Tantra-Literatur bestand umgekehrt, ihrem orgiastischen Ursprung entsprechend, zum erheblichen Teil aus Dialogen Çivas mit seiner Braut. Çiva wurde unter der Wirkung von Kompromissen beider Strömungen der eigentlich »orthodoxe« Gott des mittelalterlichen Brahmanentums. Der Çivaismus in diesem ganz allgemeinen Sinn umspannt also die größten Gegensätze und ist in keinem Sinn etwas Einheitliches.

Als der erste große Polemiker gegen die buddhistische Heterodoxie wird der Brahmane- und Mimamsa-Lehrer Kumarila Bhatta, genannt Bhattacharya, im 7. Jahrh. unserer Zeitrechnung erwähnt. Der erste groß angelegte und dauernd wirksam gebliebene Versuch aber, die Renaissance des Brahmanentums im Sinn einer Verbindung der alten philosophischen Tradition der Intellektuellensoteriologie mit den Propaganda-Bedürfnissen zu verknüpfen, ging von dem (wahrscheinlich) malabarischen Halbblut-Brahmanen und gelehrten Kommentator der klassischen Vedanta-Schriften Sankara, genannt Sankaracharya [3]) aus, der im 8. oder 9. Jahrhundert lebte und angeblich in dem jugendlichen Alter von 32 Jahren (in Wahrheit erst: 32 Jahre nach Beginn seiner Reformtätigkeit) starb. Er zuerst scheint in die eigentlich damit

---

[1]) Es dürften noch jetzt mindestens 80 Millionen Hindu nur Lingam-Verehrer sein.

[2]) Mazumdar (J. R. A. S. 1907 S. 337) nimmt gegen Rhys Davids allerdings an, daß alle Stellen des Mahabaratha, welche den Kult erwähnen, Interpolationen seien.

[3]) Ueber ihn s. Kashinath Trimbuk Telang im Ind. Antiq. Vol. V.

unvereinbare Vedanta-Lehre den persönlichen höchsten — und im Grunde: einzigen — Gott Brahma-Para-Brahma systematisch wieder eingeführt zu haben. Alle anderen göttlichen Wesen sind Erscheinungsformen Brahmas, er selbst freilich, obwohl Regent der Welt, nicht ihr letzter Urgrund, der — im hinduistischen System unvermeidlich — überpersönlich und unerforschlich bleiben mußte. In jeder hinduistischen Hagiologie steht Sankara an der Spitze, alle orthodox çivaitischen Sekten betrachten ihn als Lehrer, manche als eine Inkarnation Çivas Die vornehmste Brahmanenschule Indiens, die Smarta (von Smriti, Tradition), besonders im Süden mit der hochberühmten Klosterschule in Shringeri, im Norden vornehmlich mit der Klosterschule in Sankeshwar als Mittelpunkt seßhaft, hält sich am strengsten an seine Lehre. Seit seinem Wirken hat jede neue brahmanische Reformbewegung einen persönlichen Gott als Weltregenten anerkennen müssen, und die synkretistische Orthodoxie hat dann Brahma mit den beiden Volksgöttern Çiva und Vischnu zur klassischen Hindu-Trias vereinigt. Brahma selbst blieb freilich, seinem Ursprung aus den Konstruktionen der Philosophenschulen entsprechend, eine wesentlich theoretische Figur und den beiden andern Gottheiten der Sache nach geradezu subordiniert. Kult wird ihm selbst nur in einem einzigen Tempel von vornehmen Brahmanen gewidmet; im übrigen tritt er ganz hinter Çiva und Vischnu zurück, welche dem orthodoxen Synkretismus als seine Erscheinungsform gelten, während die lebendige Sektenreligiosität umgekehrt entweder Çiva oder Vischnu als den höchsten und eigentlichen, im Grunde den einzigen Gott betrachtet. Die eigentlich klassische neubrahmanische Soteriologie geht fast durchweg auf den Namen Çiva's. Wichtiger aber als Sankaracharya's naturgemäß eklektische Lehre war seine praktische Wirksamkeit: im wesentlichen eine Klosterreform großen Stils, die mit bewußter Absichtlichkeit zum Kampf gegen die heterodoxen, buddhistischen und jainistischen, Mönchsorden geschaffen wurde. Der von der offiziellen Tradition in 10 Schulen geteilte Mönchsorden, den er ins Leben rief, führt seinen Namen: »Dandi«, vom Wanderstabe. Nach der strengen Observanz sollte nur ein familienloser (eltern-, weib- und kinderloser) Brahmane in den Orden aufgenommen werden dürfen. Den Bettelmönch scheiden daher die Puranas vom alten klassischen Waldeinsiedler (Vanaprastha und Asrama). Er hatte das Dharma, in der Wanderzeit

nicht über eine Nacht in einem Dorf zu sein [1]): »Atit«, der »unerwartete Gast«, ist ein alter Name für den Wandermönch. Die Regeln für die ethische Lebensführung knüpften durchaus an die überlieferten Vorschriften der brahmanischen Soteriologie an: wache »Selbstbeherrschung«, also Beherrschung von Wort, Körper und Seele im Handeln und Denken ist die Grundlage hier wie dort. Neu war — wie bei den Jesuiten im Occident — der spezifisch auf Mission und Seelsorge abgestellte Zweck. Zu diesem Behuf wurde das Verbot der Annahme von Geld — wohl nach buddhistischem Vorbild — eingeschärft, gleichzeitig aber für jedes der 4 großen Klöster, die Sankara persönlich stiftete, ein »Novizen«-(Bramacharin-)Orden gegründet, dessen Mitglieder nicht selbständig betteln, sondern nur als »dienende Brüder« die Dandi begleiten sollten und eventuell auch Geld für sie in Empfang nehmen durften: die in anderer Form auch bei europäischen Bettelorden vorkommende Art der formalistischen Umgehung des undurchführbaren Verbots. Nach zwölfjähriger Mönchszeit können die Dandi und Sanyasi zur Würde von »Para Hamsa« befördert werden, welche klostersässig sind, vorwiegend Literaten-Obliegenheiten haben und an deren Spitze ein »Swami« genannter Superior steht. Der Mönch erlebt durch die rituelle Aufnahme in den Orden eine Wiedergeburt, und zwar als irdischer Gott. Nur die dergestalt vergotteten Vollmönche waren ursprünglich als Gurus der Laien zugelassen. Die Gewalt der Mönche über diese war von jeher sehr bedeutend, namentlich diejenige der Klostersuperioren. Der Superior des Klosters in Shringeri, der mächtigste, konnte bis in die Gegenwart durch Exkommunikation in ganz Südindien jeden Çivaiten aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausschließen. Jeder Mönch und auch jeder korrekte Laie, der einer Sekte angehört, hatte seinen Guru. Dessen Sitz war für ihn selbst, sozusagen, sein geistiger Wohnsitz. Nur nach dem Sitz dieses Guru und weiterhin nach dessen spiritueller Deszendenz von anderen Gurus kann die Sektenzugehörigkeit eindeutig identifiziert werden, bei den korrekten Sankariten also durch die Frage nach ihrer »tirtha« (Pilgerstätte, — wie etwa Mekka für die Islamiten, — in diesem Fall der Sitz des Klosters oder des Gurus), ebenso bei anderen, z. B. bei den späteren chaitanitischen Sektenangehörigen durch die Frage nach dem Sripat (dem Sitz des »Sri«, des Guru, den der Einzelne verehrt)

[1]) So: Vischnu Purana III, 9 f.

Der literarisch gebildete Wandermönch sollte nach Sankaras Absicht durch Religionsgespräche die Gegner vernichten, und der klostersässige als Guru die Seelsorge der Gläubigen übernehmen. Dabei aber sollten beide in der Hand der geistlichen Leiter der von Sankaracharya gestifteten Schule bleiben. Die äußere Organisation der Klöster und des Tempeldienstes fand in der Zeit der einheimischen Herrscher teils durch königliche Stiftungen [1]), oft aber auch so statt, daß der Fürst die formelle freiwillige und private Stiftung bestätigte und mit bestimmten Zwangsrechten ausstattete, welche ihre äußere Existenz und ihr Monopol sicherstellten [2]). Es findet sich aber in den monumentalen Quellen schon vor unserer Zeitrechnung, für Tempel wenigstens, die heute in Indien wie in China übliche Gründung durch Subskription [3]) und Schaffung eines Treuhänder-Komitees (goshti), welches die Verwaltung führt und sich meist selbst ergänzt. Die geistliche Leitung, in Klöstern meist und zuweilen in Tempeln auch die Wirtschaftsführung, lag in den Händen des vom geistlichen Stifter angestellten Superiors [4]). Die Schulen Sankaracharyas scheinen dauernd, um der Geschlossenheit des Mönchtums willen, auf das Zölibat der Gurus den stärksten Nachdruck gelegt zu haben. Die als klassisch geltenden 3 von den ersten 10 Mönchsschulen haben an dem Grundsatz, daß der Seelsorger ehelos sein müsse, festgehalten. Dies ist indessen bei den übrigen nicht mehr die Regel. Die sankaritischen, rituell geweihten Grihasthas sind heute Gurus von Laien wie früher die Kloster-

[1]) Dies war die durch eine Unzahl inschriftlicher Dokumente belegte Regel bei allen Klöstern und Hochschulen.

[2]) Beispiel (für einen Tempel:) die im Ind. Antiq. (XX, 1891, p. 289) abgedruckte Inschrift (aus dem 8. Jahrhundert etwa), worin ein (vischnuitischer) Tamil-König ein »Abkommen« mit den »Patronen« (Stiftern) eines Tempels bestätigt und dabei verfügt, daß bei Strafe der Vermögenskonfiskation jeder Stifter dem Gottesdienst beizuwohnen hat und keinem anderen Gottesdienst beiwohnen darf: also eine Zwangseinpfarrung. Bei Strafe müssen ordnungsmäßig gebildete Priester zugezogen werden.

[3]) Aeltestes Beispiel (für einen buddhistischen Tempel): in der Inschrift Ep. Ind. II p. 87 f. aus etwa dem 3. Jahrh. vor Chr.: es wird ein Komitee (Bodhagothi) für die Buddha-Kult-Verwaltung geschaffen. — Für einen hinduistischen Tempel aus dem 9. Jahrhundert nach Chr.: Ep. Ind. I p. 184: Pferdehändler aus verschiedenen Gegenden tun sich zusammen und erlegen sich eine Umlage auf, deren Ertrag nach Quoten unter verschiedene Heiligtümer verteilt werden soll. Die Verwaltung führt ein panchayat von goshthikas, die aus angesehenen Einwohnern gewählt werden und dessen Vorsteher (desi) die Vertretung nach außen in der Hand hat.

[4]) So in der çivaitischen Inschrift eines Kanauj-Königs aus dem 10. Jahrhundert Ep. Ind. III, p. 263.

mönche, und nur darin ist der Unterschied praktisch geblieben, daß sie niemals als purohita (Hauskaplan) oder überhaupt als Priester fungieren, selbst ihre eigenen purohitas und Brahmanen außerhalb des Ordens wählen. Vegetarismus und Alkoholabstinenz herrscht in korrekt sankaritischen Kreisen. Ebenso vedische (Sanskrit-) Bildung und der Grundsatz, nur wiedergeborene Kasten in die Sekten aufzunehmen, nur Brahmanen in den Orden. Dies blieb freilich nicht durchweg erhalten. Gerade die heute als »Sanyasi« bezeichneten Mönche sind oft illiterat, gestatten auch Mitgliedern nicht wiedergeborener Kasten den Eintritt, nehmen Geld und treiben eine empirische (übrigens nicht unwirksame) Therapeutik, die sie als Geheimlehre fortpflanzen.

Jeder Brahmane hoher Kaste hat heut einen lingam-Fetisch im Hause. Aber es ist dem çivaitischen Revival aus eigner Kraft die Durchdringung der Bevölkerung mit seiner orthodoxen Heilslehre und die Ausrottung der Heterodoxien nirgends gelungen. Für das 12. Jahrhundert nimmt Nagendra Nath Vasu [1]) für Bengalen eine Schichtung der Religionen an die etwa so aussah, daß neben den 800 eingewanderten orthodoxen Brahmanenfamilien die Hinayana-Schule westlich des Ganges herrschte, im übrigen der Mahayanismus in den oberen Kreisen der Mönche und Laien, Yogismus und einige buddhistische und hagiolatrische Sekten in den Mittelklassen, die rein buddhistische Ritualistik und Hagiolatrie in den untersten Schichten, der Tantrismus aber in allen Klassen verbreitet war. Erst die Eingriffe der Könige, namentlich Vellala Senas, haben hier die brahmanische Orthodoxie zur Herrschaft gebracht.

Mit dem Spätbuddhismus teilte der Çivaismus die Eigentümlichkeit, die obersten Intellektuellenschichten einerseits, die Unterschicht andererseits anzuziehen. Denn wie der Buddhismus neben der Erlösungslehre der Intellektuellen den Tantrismus und Mantrismus als höchst bequeme Ritualistik für die Masse rezipiert hatte, so der Çiva-Kult neben der altklassischen brahmanischen Tradition, die er auf dem Wege über das Epos aufnahm, die phallische und apotropäische Ekstatik und Magie. Der Çivaismus entwickelte daraus eine eigene schulmäßige Askese (Charya), welche namentlich in der im Mahabaratha erwähnten Pasupata-Schule einen dem Ursprung entsprechend, hochgradig irrationalen Charakter annahm: des Irrereden und

[1]) Modern Buddhism.

andre paranoide Zustände galten als höchste Heilszuständlichkeiten, welche sowohl die Zerstörung des Leidens wie magische Wunderkräfte verbürgten [1]).

Namentlich die aus der Epik allgemein bekannte Kasteiungs-Askese hat der Çivaismus zu einer Massenerscheinung gemacht, indem seine Sekten sie vielfach auch für die Laien durchführte. Mitte April jedes Jahres melden sich massenhaft die korrekten çivaitischen Laien niederer Kaste bei ihrem Guru und unterziehen sich eine Woche lang den heiligen Uebungen der allerverschiedensten Art, an denen hier nur interessiert: daß sie durchweg — im Gegensatz zur Yoga-Kontemplation — völlig irrationaler Art sind, oft rein nervöse Virtuosenleistungen darstellen. Neben den meist schreckhaften Geistern und dem furchtbaren Gott selbst, der als gewaltiger Virtuose der Magie sowohl wie als dürstend nach Opferblut vorgestellt wird, spielte kultisch der allmählich vom Ursprung des Symbols sich gänzlich loslösende phallische lingam-Fetisch die Hauptrolle bei den Massen.

Die vornehme Smarta-Schule rechnet sich als die Fortsetzerin der alten Tradition, weil sie das vedantistische Heilsziel: Selbstvernichtung durch Vereinigung mit dem Göttlichen, und den vedantistischen Heilsweg: Kontemplation und Gnosis, am reinsten festgehalten hat. Die althinduistische Lehre von den drei Gunas: satva, rajas, tamas, lebt bei ihnen weiter. Ebenso die Unpersönlichkeit des göttlichen Geistes, der in den drei Formen: Sein, Wissen, Seligkeit lebt, im übrigen unprädizierbar ist, wenn er will, sich — innerhalb der Maya-Welt der kosmischen Illusionen — als persönlicher Gott manifestiert und als individueller Geist »bewußt« (Viraj) werden kann. Der »wache« Geisteszustand des individuell Seelischen ist der Tiefstand der Göttlichkeit, traumlose Entrücktheit die höchste, weil dem Heilsziel nächste.

Mit dieser Lehre hat der populäre lingam-Kult natürlich kaum die geringste Beziehung. Für den einfachen Lingam-Verehrer war überhaupt nicht Çiva, sondern der lingam-Fetisch und allenfalls die alte, männliche oder meist weibliche, stark animistisch aufgefaßte Lokalgottheit, die ihn bewohnte, das Objekt des Kults. Dabei liefen die alten, dem Çivakult und namentlich dem alten Sakti-Kult der als seine Gattin angesehene Göttin Durga ursprünglich eigenen, Fleischorgien und blutigen Opfer als eine

[1]) Dazu, wie überhaupt zu vielen vorstehenden Bemerkungen vgl. R. G. Bhandakar, Vaishnavism, Saivism and minor religious systems in Bühlers Grundriß Straßburg 1913.

unklassische Art von Volkskulten weiter. Sexual- und Blutorgie wurden zuweilen in sadistischer Art miteinander verschmolzen. Daneben stand nun die individuelle çivaitische Heilssuche scheinbar beziehungslos. Denn sie war besonders oft in sehr starkem Maße asketischen Charakters im Sinne höchst virtuosenhafter Kasteiung. Çiva selbst erscheint in der Literatur als starker Asket und bei der Rezeption der volkstümlichen Heilssuche durch die Brahmanen sind gerade die schroffsten und für uns abstoßendsten Formen der Mönchsaskese als çivaitisch rezipiert worden, zweifellos weil das alte Prestige des durch Kasteiung zu erlangenden Charisma als Mittel der Konkurrenz gegen die Heterodoxie geschätzt wurde. Ein Umschlag von extremer und pathologischer Kasteiung zu pathologischer Orgie war aber im populären Çivaismus offenbar seit alters in teilweise furchtbarer Form heimisch, und auch das Menschenopfer hat bis in die neueste Zeit nicht ganz gefehlt[1]). Gemeinsam war schließlich aller eigentlich çivaitischen Religiosität im allgemeinen eine gewisse Kälte der Temperierung in der Gefühlsbeziehung zum Gott. Çiva war kein Gott der Liebe und Gnade, und seine Verehrung nahm daher entweder ritualistische oder asketische oder kontemplative Formen an, soweit sie nicht Bestandteile aus der heterodoxen Orgiastik beibehielt. Gerade jene Qualitäten hatten ja diesen Gott der kühlen Gedanklichkeit der brahmanischen Intellektuellen - Soteriologie besonders akzeptabel gemacht. Für sie hatte die theoretische Schwierigkeit ja nur darin bestanden, daß er eben ein persönlicher Gott war und mit den Attributen eines solchen ausgerüstet werden mußte. Dafür hatte Sankaracharya das Bindeglied geschaffen.

Praktisch schwierig freilich blieb die Einfügung des ganz unklassischen Lingam-Kultes in das klassische Ritual, welches davon nichts wußte. Das größte çivaitische Fest, am 27. Februar, ist noch jetzt reine Anbetung des an diesem Tag in Milch gebadeten und dekorierten lingam. Der ganze »Geist« dieses Kultes stand aber so im Widerspruch mit den Traditionen der Intellektuellen-

[1]) Zu den Çivaiten gehörten daher (soweit sie Hindu waren) auch jene Räubersekten, welche der Kali, einer der Göttinnen Çiva's, außer Anteilen an der Beute auch Menschenopfer darbrachten. Darunter gab es solche, welche — wie die Thugs — das Blutvergießen aus rituellen Gründen verwarfen und daher die Opfer stets erdrosselten (Hopkins a. a. O. p. 493 Anm. 1, p. 494 Anm. 1 nach Berichten britischer Offiziere aus den 30er Jahren. Ueber die sadistischen Durga-Orgien s. das. p. 491 Anm. 2 und p. 492 Anm. 2). Die häufige Art der Darstellung Çivas und der çivaitischen Göttinnen: eine Mischung von Obszönität und wilder Blutgier in Ausdruck, hängt mit dieser Art der Orgiastik zusammen.

Soteriologie und auch mit dem klassischen vedischen Ritual, daß die Gefahr eines Bruchs hier stets bestand, der dann auch jene Zwiespältigkeit orgiastischer und asketischer Orientiertheit, wie sie der Çivaismus umschloß, zutage treten lassen mußte. Er erfolgte im großen Maßstabe vor allem in der Häresie Basavas, des Gründers der Lingayat-Sekte, der, nach allgemeiner Ansicht, bigottesten aller hinduistischen religiösen Gemeinschaften. Der Stifter, ein südwestindischer çivaitischer Brahmane (12. Jahrhundert), geriet mit der Hierarchie in Konflikt, weil er das vedische Ritual bei Anlegung der heiligen Schnur, welches Sonnenanbetung einschloß, als ketzerisch ablehnen zu müssen glaubte und wurde dann Hofbrahmane und Premierminister eines kanaresischen Königs. Seine Anhängerschaft war und blieb im kanaresischen Gebiet am stärksten, verbreitete sich aber weit über Südindien. Die Ablehnung des vedischen Rituals hatte bei Basava Lossage von den Brahmanen und Sprengung der Kastenordnung zur Folge. Die religiöse Gleichwertigkeit aller Menschen, auch der Frauen, wurde gepredigt. Die rationalen, antiorgiastischen, Züge des Çivaismus erstarkten. Teile der Sekte galten früher auch in sexueller Hinsicht für »puritanisch«. Doch scheint dies nicht streng festgehalten worden zu sein. Um so strenger waren und sind sie in anderen rituellen Hinsichten. Sie lehnten nicht nur den Fleischgenuß ab, sondern weigerten und weigern sich noch in irgendeiner Art am Fleisch- und Viehhandel oder an der Viehproduktion teilzunehmen oder Kriegsdienste zu tun. Sie verwarfen nicht nur die Tantras, sondern gehörten, wenigstens in ihren Anfängen, zu den wenigen Sekten, welche die Samsara-Lehre bezweifelten. Die Heilssuche der Intellektuellen bestand in Meditation über das in der Theorie zum Symbol der verschiedenen übernatürlichen Potenzen Çivas spiritualisierte lingam bis zu vollkommener Weltindifferenz, dem höchsten Stande der Gnade (prasada). Die volkstümliche Soteriologie [1]) aber war rein magischer und sakramentaler Art. Der Guru vollzog an dem Eintretenden je nach der Stufe der Vervollkommnung die acht (ashtavarna-) Sakramente, welche allein die Rechte des Vollmitglieds gaben. Sie waren in der Doktrin strikt »monotheistisch«, anerkannten nur Çiva und verwarfen das brahmanisch-hinduistische Pantheon

[1]) Das Basava Purana, die Grundschrift dafür, ist m. W. nicht übersetzt. Leider war mir auch die sonstige Spezialliteratur über die Sekte nicht zugänglich.

und die Trias der höchsten Götter. Aber sie verehrten Çiva wesentlich in magisch-ritueller Form. Sie trugen das lingam als Amulett (Jangama-lingam): der Verlust dieses Objekts galt als schwerstes heilsgefährdendes Unglück. Neben der Verehrung dieses Amuletts und des Tempel-Phallos (des Sthavara lingam, d. h. standfesten, nicht tragbaren, lingam) kannten sie die Andacht zu heiligen Worten und Silben (Om). Ihre Priesterschaft, die Jangama, waren teils wandernde und Klöstern zugeteilte Asketen, teils Lingam-Tempelpriester; die letzteren gehörten zuweilen zum »establishment« von Lingayat-Dörfern [1]). Im übrigen fungierten sie als Gurus der Laien. Die Obedienz gegen den Guru war bei den Lingayat sehr streng, wohl am strengsten von allen indischen Sekten, namentlich bei den rituell und ethisch, auch sexualethisch und in der Alkoholabstinenz strengsten Observanten, den Visesha Bhakta. Zu dem auch sonst üblichen Trinken des Fußwaschwassers und ähnlichen hagiolatrischen Praktiken trat hier hinzu, daß selbst die Götterbilder vor dem Guru geneigt wurden, um seine Götterüberlegenheit zu symbolisieren. Diese haben auch an der alten Kastenlosigkeit am strengsten festgehalten. Dagegen wurde schon früher erwähnt, daß im übrigen die Lingayat dem allgemeinen Schicksal der Sekten: durch die Gewalt der Umstände in die Kastenordnung wieder hineingedrängt zu werden, nicht entgangen sind. Zuerst entwickelte sich die Aristokratie der Sippen der Altgläubigen gegenüber den später Konvertierten. Nur jenen blieben die 8 Sakramente voll zugänglich. Dann begann die ständische Differenzierung nach dem Beruf, der ja auch bei den Lingayat rituell in verschiedenem Grade unbedenklich war. Schließlich, sahen wir, gliederten sich die Sekten einfach nach den traditionellen Kasten [2]). Namentlich die Samanya, die »gewöhnlichen« Lingayat (im Gegensatz zu den pietistischen Observanten) haben sich in dieser Hinsicht leicht akkommodiert. Alles in allem hat der rationalistische Zug, der sich in dem Purismus der Sekte äußert, die massive Hagiolatrie und traditionalistische Ritua-

[1]) Der Gegensatz der Sekte gegen die Brahmanen war so schroff, daß eine Dorfschaft das Graben eines Dorfbrunnens ablehnte, weil dadurch ein Brahmane veranlaßt werden könnte, dort Wohnung zu nehmen (da er dadurch rituell reines Wasser zur Verfügung gehabt hätte).

[2]) Die Oberkaste nennt sich Vira-Saiva-Brahmana. Die Priester und Händler (aus der Baniya-Kaste) bilden den ersten Stand, Handwerker und Oelpresser folgen, schließlich die unreinen Kasten. Konnubium zwischen den Kasten besteht längst nicht mehr, vielmehr sind die Unterkasten endogam.

listik ihrer vorwiegend bäuerlichen Anhängerschaft nicht brechen können. —

Einen vom genuinen Çivaismus — trotz aller gegenseitigen Beeinflussungen und Uebergänge — merklich verschiedenen Typus zeigt die zweite große Religiosität (oder Gruppe von solchen) der hinduistischen Renaissance: der Vischnuismus. Der orthodoxe brahmanische Çivaismus kastrierte die Orgiastik ritualistisch zum lingam-Kult, übernahm daneben die alte klassische Vedanta-Soteriologie unter Einfügung des persönlichen Weltregenten in das System und fand so in seinen innerlich höchst heterogenen verschiedenen Formen Anhänger einerseits unter dem vornehmen Brahmanentum als Neu-Orthodoxie, andererseits unter den Massen der Bauern als dörflicher Tempelkult. In Wahrheit freilich blieben die von der Orthodoxie nicht anerkannten Blut-, Alkohol- und Sexualorgien die Domäne des im wirklichen Volkskult lebenden Çiva. Der Vischnuismus dagegen temperierte die Orgiastik zur brünstigen Andacht und zwar vornehmlich in der Form der Heilandsminne. Die blutigen Opfer des alten Çivaismus und die radikale Kasteiungs-Virtuosität waren ihm fremd, denn Vischnu war als alter Sonnengott eine Vegetationsgottheit mit unblutigem Kult, dagegen mit sexueller (Fruchtbarkeits-)Orgiastik. Durch die bei Sonnenkulten stets naheliegende Verbindung mit inkarnierten Erlösergestalten wurde er die Form spezifischer Heilandsreligiosität, welche Indien hervorgebracht hat und fand demgemäß, wie es scheint, seinen Boden vornehmlich in den mittleren, bürgerlichen Schichten der indischen Gesellschaft. Jener Umschwung zur Innigkeit und zum Genrehaften, den man in der italienischen Plastik etwa zwischen Pisano Vater und Sohn beobachten kann und der mit der Expansion des Bettelmönchtums Hand in Hand geht, kann damit am ehesten verglichen werden, außerdem natürlich die gefühlsmäßig ähnlichen Erscheinungen in der Gegenreformation und im Pietismus. In Indien war vor allem der Krischnakult der Boden, auf welchem diese Entwicklung sich vollzog. Der Vischnuismus wurde die Religion der »Avatars«, der zur Erde niedersteigenden Inkarnationen des höchsten Gottes. Krischna war nicht die einzige: 10, dann 20, dann 22, dann immer mehr, wurden erfunden. Aber ebenbürtig neben Krischna trat nur eine zweite wichtige und höchst populäre Inkarnation Vischnus: Rama, ein — vielleicht historischer — siegreicher König, der Held des zweiten

großen indischen Epos, des Ramayana. Er wird gelegentlich als Bruder Krischnas bezeichnet, gelegentlich (im Mahabaratha) sogar als eine von dessen Erscheinungsformen und war in drei verschiedenen Figuren, die alle als Inkarnationen des gleichen Helden galten, Nothelfer und Heiland. Im Gegensatz zu dem in seinen Taten durchaus unethischen Krischna ist er weit mehr moralisierend ausgestaltet. Die Beziehung zum alten Kult der Sonne: Surya, ist bei ihm weit stärker festgehalten als bei Krischna. Es scheint demgemäß, daß die Vegetationsfeste und unblutigen Opfer, welche dem Vischnuismus im Gegensatz wenigstens zur alten çivaitischen Fleischorgie charakteristisch waren, aus seinem Kult stammen. Andererseits traten jene sexualorgiastischen Bestandteile, welche im Krischna-Vischnuitentum in sublimierter Form stets fortgelebt haben, in den Rama-Kulten anscheinend mehr zurück. Auch das Ramayana gab Anlaß zu philosophischer Spekulation. Rama ist daher ein vorwiegend ritualistisch durch Gebetsformeln angerufener universeller Nothelfer teils der philosophisch Gebildeten, teils umgekehrt der gänzlich bildungslosen breiteren Massen geworden. Die eigentliche pietistische Heilandsfrömmigkeit des aliterarischen aber wohlhabenden Mittelstandes hat sich dagegen, scheint es, von Anfang an stärker an die erotische oder kryptoerotische Krischna - Verehrung angegliedert.

Es wurde ausgeführt, wie in der Bhagavata-Religiosität der »Glaube«, die persönliche innere Vertrauensbeziehung zum Heiland, in den Vordergrund trat. Die weitere Entwicklung fügte einerseits den überweltlichen persönlichen Gott hinzu: Vischnu, den alten, in den Veden weit zurücktretenden Sonnen- und Fruchtbarkeitsgott, mit welchem die alte Gottheit der Bhagavats identifiziert wurde, und als dessen wichtigste Inkarnation der mythische Heiland Krischna galt [1]. Die Hauptsache aber war die neue Qualität der Frömmigkeit, welche schon in den späteren Einschiebungen des Mahabharata entwickelt ist. Heiliges Wissen und Gnosis, rituelle und soziale Pflichterfüllung, Askese und Yoga-Meditation sind alle nicht die entscheidenden Mittel zur Seligkeit. Diese wird gewonnen durch »Bhakti«: die leidenschaftlich gottinnige innere Hingabe an den Heiland und seine Gnade.

Es ist möglich, daß diese Andachtsfrömmigkeit schon in

[1]) Diese Identifikation war zur Zeit des Megasthenes (3. Jahrh. vor Chr.) offenbar schon vollzogen.

früher Zeit einer besondern von den Bhagavats verschiedenen Sekte, den Bhaktas, eigentümlich war. Schon in den letzten Redaktionen des Epos ist sie aber mit der Gnadenlehre jener verbunden. Die orgiastische, und zwar sexualorgiastische, Herkunft der bhakti-Ekstase steht jedenfalls schon deshalb außer Zweifel, weil die Sexualorgien der Krischna-Verehrer auch nach der brahmanischen Sublimierung zur gottinnigen Andacht und bis in die Neuzeit daneben fortbestanden. Die Mahaprasada-Eucharistie, bei welcher alle Kasten gemeinsam beim Opfermahl saßen, war — ebenso wie die früher erwähnte Jaganath-Orgie der südindischen Kasten linker Hand — ein offenbarer Rest alter vorbrahmanischer Riten, und sie findet sich bei fast allen eigentlichen bhakti-Sekten [1]). Von den sehr handgreiflichen Resten der Sexualorgiastik bei den vischnuitischen Sekten wird noch die Rede sein. Insbesondere von Chaitanyas später zu erwähnendem populärem Revival des bhakti ist bekannt, daß es unter anderem der allergröbsten Sexualorgiastik der Massen den Boden abgraben wollte, dabei aber selbst sexualorgiastischen Charakters war. Vor allem liefert die psychologische Qualität des bhakti selbst den Beweis. Denn die vorgeschriebene Stufenfolge soll über drei (oder vier) andere Gefühlszuständlichkeiten schließlich zu einer inneren Gefühlsbeziehung zum Heiland führen [2]), welche derjenigen gleicht, die eine erotisch Liebende dem Geliebten widmet. An die Stelle der realen Sexualorgiastik trat also der kryptoerotische Genuß in der Phantasie. Zu diesem Zweck wurde die derbe alte erotische Krischna-Mythologie mit zunehmend kryptoerotischen Zügen angereichert. Die Jugendabenteuer des Helden, der nach der Legende ein Hirte (Govinda) war, mit den Hirtinnen (Gopis) standen von jeher im Mittelpunkt der Krischna-Mythen und wohl auch des Krischna-Mimus. Das im Abendland zuerst durch Rückerts Uebersetzung bekannt gewordene Gitagovinda war eine glühend erotische poetische Darstellung dieser Abenteuer. Aber es ist außer Zweifel, daß für gewisse später hinzugekommene Züge auch die Innigkeit einiger christlichen Legenden — der

[1]) Grierson, I. R. As. Soc. 1907, p. 311. Die Ansicht, daß derartiges sekundär, womöglich unter dem Einfluß der Nestorianer (wie behauptet wurde) habe entstehen können, bedarf keiner Widerlegung.

[2]) In den Chaitanya-Sekten ist die Stufenfolge der Verdienstlichkeit: 1. Santi (Meditation) — 2. dasya (aktiver Gottesdienst) — 3. sakhya (Gefühl wie für einen persönlichen Freund) — 4. vatsalya (Gefühl wie für einen Vater), endlich: — 5. madhurya (Gefühl wie das des Mädchens für ihren Geliebten, — ein spezifisch femininer Habitus also).

bethlehemitischen Jugendgeschichten vor allem — zur Sublimierung und Anreicherung dieser Heilandserotik herangezogen wurde [1]). Zur Intellektuellen-Soteriologie der alten Bhagavata-Religiosität verhielt sich »Bhakti« etwa wie der Pietismus, namentlich der Zinzendorfsche Pietismus, zur Wittenberger Orthodoxie im 17. und 18. Jahrhundert. An Stelle des maskulinen gläubigen »Vertrauens« ist ein feminines Gefühlsverhältnis zum Heiland getreten. Gegen die certitudo salutis, welche diese Heilszuständlichkeit gab, traten nun alle anderen Heilswege zurück. Sowohl die Advaita-Erlösung der Vedantisten, wie die Mimamsa-Werkgerechtigkeit, wie vollends das kühle Wissen der Samkhya-Erlösung kam für den Bhakti-Praktikanten nicht in Betracht. Alle rituellen oder sonstigen Heilsleistungen der hinduistischen Frömmigkeit hatten nicht nur, wie bei jeder spezifischen Glaubensreligiosität, nur dann Wert, wenn sie ausschließlich und allein auf den erlösenden Gott oder Heiland bezogen waren, — dies hatte schon die Bhagavata-Religion gelehrt, — sondern sie waren wichtig letztlich nur als technische Hilfsmittel für die Erzeugung des allein entscheidenden Heilszustandes. In diesem Sinn kann allerdings schlechthin alles als Mittel dienen, wenn die rechte Andacht dabei ist. Die Theologie dieser Gnadenreligiosität geriet in die gleichen Diskussionen, wie sie der Occident gekannt hat. Der Theorie von der gratia irresistibilis, die so erlöst, wie die Katze, die ihr Junges im Mund davonträgt, stand die andere von der gratia cooperativa gegenüber, welche die Gnade so wirken ließ, wie die Affenmutter, deren Junges sich an ihren Hals klammert [2]). Immer wurde das »Opfer des Intellekts« gefordert: man soll »an den Geboten des Veda nicht deuteln mit menschlicher Vernunft«. Die »Werke« aber sind nur wertvoll, wenn sie — entsprechend der Lehre des Bhagavatgita — »uninteressiert« (niskama) sind. »Interessierte« (sakama) Werke wirken Karman, die »uninteressierten« dagegen Bhakti [3]).

[1]) Das Christentum ist im 6. Jahrhundert in Südindien, im 7. Jahrhundert in Nordindien zweifelsfrei nachweisbar.

[2]) Hierzu Grierson, I. R. A. S. 1908 p. 337 f. Grierson hat auch das moderne theologische Werk des Pratapa Simha (von 1866) übersetzt (I. R. A. S. p. 1908). Griersons Annahme (I. R. A. S. 1911 p. 800,) daß Bhakti zuerst in Südindien gepredigt worden sei, ist bestritten und nicht glaubhaft.

[3]) Das verwendete Gleichnis ist: ein gemieteter Arbeiter (der um Lohn dient) hat den Schaden, den er verrichtet, zu ersetzen, Schaden dagegen, den ein im Eigentum des Herrn stehender Haussklave anrichtet, trägt der Herr. (Die Evangelien wenden ein ähnliches Gleichnis an, wenn sie von den Werkgerechten sagen: »sie haben ihren Lohn dahin«.)

Nach der sublimierten Bhakti-Theorie [1]) bewährt sich das echte Bhakti, die Gottesliebe, letztlich in der Abwesenheit unreiner Gedanken und Triebe, vor allem: Zorn, Neid, Begierde. Diese innere Reinheit gibt die certitudo salutis. Diese Konsequenzen mußten da gezogen werden, wo man statt der akuten ekstatischen Vereinigung mit dem Gott oder Heiland den dauernden heiligen Zustand erstrebte; vor allem also in den Intellektuellenschichten [2]). Neben Karma-Marga, den Heilsweg der ritualistischen Brahmanen, und Iñana-Marga, den Heilsweg der kontemplativen Brahmanen, und neben das Yoga Marga, den Heilsweg der (zunehmend) aliterarischen Ekstatik, trat so Bhakti-Marga als ein selbständiges Heilsmittel. Indessen den am meisten sublimierten und ethisch rationalisierten Formen standen und stehen andere gegenüber, welche den Bhakti-Zustand wesentlich massiver faßten. Denn »Bhakti« wurde eine Form der Seligkeit, welche in allen Schichten des vischnuitischen Hinduismus — und teilweise auch darüber hinaus [3]) — verbreitet war und ist heute vielleicht von den nicht rein ritualistischen Arten der Heilssuche in Indien die verbreiteste überhaupt, obwohl von der klassischen brahmanischen Tradition jede ihrer Formen nur als ein unklassischer Heilsweg geduldet war und ist. Als eine gefühlsmäßige Heilandsreligiosität wurde es ganz naturgemäß die bevorzugte Form der Heilssuche der aliterarischen Mittelstandsschichten. Fast alle hinduistischen Reformer vischnuitischer Provenienz haben in irgend einer Art an der kryptoerotischen Sublimierung [4]) oder umgekehrt Popularisierung der Bhakti-Heils-

[1]) S. dieselbe z. B. in den Aphorismen Sandilyas I. R. A. S. 1907 p. 330.

[2]) Eine Vaischnawa-Inschrift aus dem 13. Jahrhundert (Ep. Ind. VII, p. 198) sagt: »Ich habe kein Verlangen nach Verdienst, noch nach Häufen von Reichtum, und gar nicht nach Sinnenlust. Was kommen soll, o Gott, laß es kommen entsprechend den vorgetanen Handlungen. Darum allein bitte ich dich: auch in jedem künftigen Leben laß mich von unverminderter Verehrung zu deinen Lotosfüßen beseelt sein«. Also: der Besitz der andachtsvollen Gottinnigkeit als Selbstzweck. Zugleich zeigt die Inschrift jene inaktive Gestimmtheit des Lebens, die jeder reinen Glaubensreligiosität (auch dem Luthertum) eigen ist.

[3]) Denn wenigstens in Südindien hat auch der Çivaismus Bhakti auf das intensivste gepflegt und ist der Hauptsitz einer stark asketisch gewendeten, auf dieser Grundlage stehenden, Frömmigkeit gewesen. Hier wurde Çiva ein Gott, zu dem man nur durch Gnade, nicht durch Verdienst, gelangen kann und nicht das vedantistische Aufgehen in ihm, sondern das Weilen bei ihm galt als Erlösung. Die Konkurrenz gegen Vischnu war daher hier besonders schroff. (Vgl. Senathi Raja auf dem 6. Orientalisten-Kongreß 1883, Bd. III, S. 291).

[4]) Die vischnuitischen Tempel-Fresken gelten als minder phantastisch-grausig, aber als ebenso eindeutig und gelegentlich kraß obszön wie die çivaitischen.

suche und an ihrer Kombination mit dem alten vedischen Ritualismus gearbeitet [1]. In Südindien schieden sich die berufsmäßigen Lehrer von Bhakti, die Alvar, von den Lehrern des Disputierens, den Acharya. Aus den letzteren gingen naturgemäß die am wenigsten »pietistisch«-gefühlsmäßig orientierten Reformer hervor.

Dahin gehören vor allem die beiden bedeutendsten vischnuitischen Sektenstifter auf dem Boden des Rama-Kults: Ramanuja (12. Jahrhundert) und Ramananda (14. Jahrhundert), beide Brahmanen, die ein Wanderleben als Lehrer führten und ganz in der Art Sankaracharyas sich der Organisation und Instruktion von Mendikanten-Mönchen als des Mittels zur Massenpropaganda ihrer Heilslehren und zur Festhaltung der Anhänger bedienten. Ramanuja soll persönlich 74 (oder gar 89) Gurus als seine von ihm eingesetzten Jünger und Seelendirektoren hinterlassen haben und es scheint, daß die Festigkeit seiner Organisation wesentlich darauf beruhte, daß diese erbliche Hierarchen waren. Neben die Dandis und Sanayasins — Namen, welcher fortan für die çivaitischen Bettelmönche gebraucht wurden, — traten die Vairaghis, wie (meist) ihre vischnuitischen Konkurrenten bezeichnet wurden [2]. In der Doktrin wich Ramanuja von dem vedantistischen System Sankaras, welches hinter den letztlich zur Maya-Welt gehörigen persönlichen Gott das unerforschliche attributlose Brahman setzte, insofern ab, als diese Welt keine kosmische Illusion, sondern der Leib und die Offenbarung des Göttlichen, der persönliche Gott (Parabrahma) eine Realität und ein Weltregent, nicht ein Teil der Maya-Welt ist, substanziell verschieden sowohl vom Seelischen (chit) als vom Unbeseelten (achit). Maya und unpersönliches Göttliche gelten als Produkte »liebloser« Lehre. Demgemäß wird als Heilsgut Unsterblichkeit, nicht Aufgehen im Göttlichen, verheißen. Die einflußreichste seiner Sekten hieß deshalb »Dualisten« (Dwaitawadi), weil sie die substan-

---

[1]) Als ein Beispiel solcher Arbeiten kann etwa das Vischnu-Purana (englisch herausgegeben von Wilson 1864) gelten.

[2]) Der Name (namentlich in der Form Baishnab) ist teilweise zum Namen kleiner durch Verpfründung und Säkularisation entstandener Kasten geworden ebenso wie derjenige der Yogins. Die Strenge der Askese war im allgemeinen bei den vischnuitischen Mönchen geringer als bei den çivaitischen — ganz entsprechend dem Charakter der Religiosität. Die Bairagi-Mönche (Bairagi = von der Welt frei) Ramanandas namentlich, welche allen Kasten ohne Unterschied den heiligen Gürtel bei der Konfirmation gaben, hatten später meist geduldete Nonnen-Konkubinen und lebten in ihren oft großen und reichen Klöstern oft ziemlich weltlich.

zielle Verschiedenheit Gottes von der Seelensubstanz lehrten und daraus die Unmöglichkeit des Aufgehens in Gott (des vedantistischen Nirwana) schlossen. Die im Anschluß an das Bhagavadgita entwickelte philosophische Spekulation war bei den Intellektuellenschichten der ramanitischen Vischnu-Sekten stärker entwickelt als bei den krischnaitischen. Namentlich der Kampf zwischen den Vadagala, den Anhängern der gratia cooperativa, die zugleich Sanskrit-gebildete Mönche hatten, und den Tengala, den Anhängern der gratia irresistibilis, deren Mönche Tamil als heilige Sprache hatten, tobte sehr heftig. Die letztgenannte Schule neigte zu stärkerer Indifferenz gegenüber den Kastenunterschieden. Nach der genuinen Lehre Ramanujas war die Erlangung des echten »Bhakti« an »upasana«, die altklassische Meditation, also vedische Bildung, geknüpft, mithin dem Çudra nicht unmittelbar zugänglich. Er konnte nur durch »piapatti«, unbedingte Hingabe an Gott aus dem Gefühl vollkommener Hilflosigkeit heraus, Heil erlangen und bedurfte dazu unbedingt der Leitung des vedisch gebildeten Guru als Mittlers. Dabei ist in den Unterschichten, die sie heranzogen, infolge des Fehlens der Gefühlsmomente reiner Gebetsformelritualismus mit allerhand Tierkulten (so dem des heiligen Affen aus dem Epos) kombiniert worden. Die Konkurrenz gegen die Çivaiten war, namentlich unter Ramanuja, zeitweise sehr scharf und bitter, gegenseitige Verfolgungen und Austreibungen, Religionsgespräche, konkurrierende Klosterstiftungen oder Klosterreformen im Sinn der Beseitigung der Gegner finden sich in beträchtlicher Zahl. Die Disziplin der vischnuitischen Gurus war teilweise abweichend und im ganzen weniger asketisch als diejenige der çivaitischen. Namentlich hat der Vischnuismus in stärkerem Maße an das jedem Hindu geläufige Prinzip des Erbcharisma angeknüpft und also von Anfang an die Gurus meist als erbliche Hierarchen eingesetzt. Die persönliche Guru-Gewalt war überhaupt in den vischnuitischen Sekten besonders stark, im ganzen stärker als in den çivaitischen entwickelt. Es entsprach dies dem Charakter der vischnuitischen Religiosität, welche einerseits Hingabe an Autoritäten forderte [1]), andererseits die stete Anregung zu pietistischen »revivals« in sich schloß. Die erbliche Guru-Gewalt erscheint in großem Maßstab zuerst in der Sekte Rama-

[1]) Jedoch ist im südindischen Bhakti-Çivaismus die Priestergewalt verhältnismäßig gering. (Senathi Raja a. a. O.)

nujas, dessen Guru-Familien noch jetzt zum Teil (in Conjeveram) existieren. Inhaltlich richteten sich Ramanujas Reformen vor allem gegen den Phallos-(lingam-)Kult. An Stelle dieses in seinen Augen unklassischen Fetischismus traten daher andere Formen der Sublimierung der Orgiastik, namentlich die oft als Arkan-Disziplin gehandhabten Kultmahle. Namentlich aber kamen, entsprechend dem Heilands-Charakter der ramaistischen Frömmigkeit, die eine Anrufung der Nothelfer enthaltenden Gebetsformeln als Andachtsmittel hoch: so namentlich bei den Ramats, den Sekten Ramanandas, die sich neben andern Einzelheiten auch hierdurch von der Observanz Ramanujas unterschieden. Die »mantra«, die aus wenigen Worten oder aus einer sinnlosen Silbe bestehende Anrufungsformel, gewann dadurch eine gelegentlich alles andere überwuchernde Bedeutung. Krischna und alte Reste der Sexualorgiastik waren hier am vollständigsten zugunsten Ramas und dieser ihm eigenen Andacht in Worten eliminiert. Der Rama-Kult ist im allgemeinen sexuell rein, die weibliche Gottheit die treue Gattin, im Gegensatz zum Krischna-Kult mit seiner orgiastischen Erotik und der Beschäftigung mit Krischnas Geliebten.

Andrerseits aber fand sich, in der Mission Ramanandas, als Prinzip zuerst eine sozial wichtige Neuerung: die Durchbrechung der Kasten. Nicht in der sozialen Alltags-Organisation und im Alltags-Ritual: hier haben, mit den weiterhin angegebenen Ausnahmen, alle Sekten die Kastenschranken nicht angetastet. Wohl aber in der Zulassung der Unterkasten zur Guru-Stellung. Die alten wandernden und lehrenden Philosophen, Sophisten und Heilskünder der Kschatriya-Epoche, sahen wir, waren zum sehr erheblichen Teil vornehme Laien gewesen, sehr oft solche, welche erst im Alter oder auch nur zeitweise das Leben des Asketen und Wanderlehrers erwählten. Die Heterodoxie, namentlich der Buddhismus, hatte prinzipiell die Kastenzugehörigkeit bei der Aufnahme in den Orden ignoriert und den »Berufsmönch« geschaffen. Die brahmanische Restauration übernahm diesen zwar, hatte aber für die Aufnahme in die Philosophenschulen und Klöster und für die Zulassung als Guru wieder Brahmanenkaste gefordert und die çivaitischen Sekten, wenigstens die offiziell anerkannten, waren im ganzen dabei geblieben. Zuerst Ramananda wich ausdrücklich ab. Dabei spielte freilich wohl auch der Umstand eine Rolle, daß die islamische Fremdherrschaft inzwischen über Indien hereingebrochen war. Sie hat, wie früher ausgeführt,

durch Vernichtung oder Konversion oder politische Entrechtung des weltlichen Adels die Stellung der nun allein die alte einheimische Tradition tragenden geistlichen Mächte einschließlich der Brahmanen im ganzen eher gestärkt, so sehr sie sie bekämpfte. Aber die äußerlichen Machtmittel der Brahmanen fielen doch fort und die Sektenstifter sahen sich noch mehr als bisher darauf hingewiesen, Anschluß an die Massen zu suchen. Während alle erheblichen hinduistischen Sektenstifter bis zu Ramananda einschließlich Brahmanen waren und, soviel bekannt, nur Brahmanen als Schüler und Gurus annahmen, brach Ramananda mit diesem Grundsatz. Unter seinen unmittelbaren Schülern fanden sich — der Tradition nach — neben einem Rajputen: Pipa, und einem Jat: Dhuana, ein Weber: Kabir, und sogar ein Chamar (Lederarbeiter): Rai Das. Wichtiger aber als diese schließlich auch bisher nicht gänzlich fehlende Durchsetzung des Medikantentums mit nicht-brahmanischen Elementen war die Erscheinung: daß sich nunmehr auch Sekten entwickelten, die entweder in aller Form oder doch der Sache nach ganz auf dem Boden ständisch oder beruflich gesonderter aliterarischer Schichten standen. Daß die Smarttas im wesentlichen eine reine Brahmanensekte waren, hing mit ihrem Charakter als »Schule« zusammen. Von den Sekten, welche auf Ramananda zurückgehen, scheint gerade die seinen Namen führende, (die Ramanandi) in charakteristischer Reaktion gegen die »demokratische« Tendenz seiner Reform, später den Zutritt auf die vornehmen Schichten: die Brahmanen und die als Kschatriya klassifizierten Kasten, beschränkt zu haben. Die angesehenste ramaistische Mendikanten-Schicht: die Achari, sind sogar nur aus Brahmanen rekrutiert. Sie sind rein ritualistisch. Die Rai Das Panthi andererseits aber, die von seinem Schüler, dem Chamar Rai Das gestiftete Sekte, haben entsprechend ihrer sozialen Lage aus der Bhakti-Frömmigkeit den sozialen caritativen Liebes-Akosmismus und aus der Gegnerschaft gegen die Brahmanen die Ablehnung der Priestergewalt und der Idolatrie entwickelt. Entsprechend der sozialen Lage dieser verachteten Berufskaste ist Traditionalismus und ein Sichschicken in die unabänderliche Ordnung der Welt die Grundstimmung der ziemlich zahlreichen Sekte [1]). Die Kon-

[1]) Der Sache nach bestand ihre Religiosität bald wesentlich aus Dämonenglauben und »Bhakti« als magischem Mittel. Ihre heiligen Bücher waren aus den Puranas kompiliert.

sequenz des Quietismus haben die Maluk Dasis gezogen, während die Dadu Panthi, eine von einem Baumwollwäscher im 17. Jahrhundert gegründete Ramanandische Sekte, aus den Lehren des Bhagavadgita streng deterministische Konsequenzen zogen. Weder Himmel noch Hölle soll man absichtsvoll suchen, da alles vorbestimmt ist, und nur die Fähigkeit spiritueller Liebe zu Rama, die Unterdrückung der Begierden, der Illusionen und des Stolzes gewährleisten den Gnadenstand und werden gepflegt. Neben Bettelmönchen (Virakta) mit strenger Besitzlosigkeit haben sie eine Schicht, welche den indischen Rajas Söldner (Naga) stellen und eine dritte (Bhistu Dhari), welche den bürgerlichen Berufen nachgeht. Ihr Kult beschränkt sich fast gänzlich auf die formelhafte Anrufung Ramas. Die von Ramanandas Schüler Kabir gegründete, namentlich unter den Weberkasten weit verbreitete Sekte der Kabir Panthi endlich leitete aus der Ablehnung der brahmanischen Autorität und aller Hindu-Gottheiten und -Rituale eine streng pazifistische, an das Quäkertum erinnernde und asketische Heilssuche ab: Schonung alles Lebens, Vermeidung der Lüge, Meidung aller Weltlust. Hier wie im Occident scheint das Textilhandwerk mit seiner Hausgebundenheit und Gelegenheit zum Grübeln diese fast ganz rituallose Religiosität gefördert zu haben. Der hinduistischen Provenienz aber entsprach es, daß sie nicht aktiv asketischen Charakter annahm, sondern die andächtige Verehrung des Gründers als Nothelfer und den unbedingten Gehorsam gegen die Gurus zur Kardinaltugend machte. Eine »innerweltliche« autonome Lebensmethodik occidentalen Charakters war daher auch hier nicht möglich.

Einem Teil dieser Sekten war gradezu Verachtung der wirtschaftlichen Arbeit gemeinsam. Natürlich vor Allem den spezifisch militaristischen.

Die Mendikanten und Asketen der neohinduistischen Religiosität haben nämlich auch jene Erscheinung gezeitigt, welche sich in Asien vor allen bei den japanischen Buddhisten, am konsequentesten aber bei den islamischen Derwischen entfaltet hat: den mönchischen Glaubenskämpfer, ein Produkt der Sekten-Konkurrenz und der Fremdherrschaft des Islam und dann der Engländer. Sehr viele Hindu-Sekten entwickelten den Typus des »Naga«, des nackt, aber bewaffnet, den Glauben propagierenden, unter scharfer Kontrolle eines Guru oder Gosain stehenden Asketen. Ihrer Kastenzugehörigkeit nach waren sie teils »demokra-

tisch«, teils, wie die Nagas der Dasu Panthi-Sekte, exklusiv auf »wiedergeborene« Kasten beschränkt. Sie haben den Engländern stark zu schaffen gemacht, aber auch untereinander blutige Fehden ausgefochten. So fand 1790, unter Hindu-Herrschaft, eine Schlacht zwischen den çivaitischen Nagas, welche die Vairaghis von der großen Messe von Hardwar ausschlossen, und diesen letzteren, die 18000 Tote auf dem Felde gelassen haben sollen, statt. Ebenso griffen sie wiederholt englische Truppen an. Zum Teil entwickelten sie sich zu Räuberbanden, die von Kontributionen der Bevölkerung lebten, oder zu Berufssöldnern [1]). Das bedeutendste Beispiel dieser Entwicklung von Glaubenskämpfer-Orden waren die Sikh (»Schüler«, des Sektenstifters und der ihm nachfolgenden Gurus nämlich), welche zeitweilig, bis zur Unterwerfung 1845, Souveränität über den Panjab ausübten und dort einen in seiner Art großartigen reinen Kriegerstaat geschaffen hatten. Ihre an sich sehr interessante Entwicklung soll hier nicht verfolgt werden.

Für uns wichtiger sind vielmehr einige andere auf dem Boden der vischnuitischen Heilandsreligion stehende Sektenbildungen, vor allem diejenigen des Vallabha und einige auf Schüler Chaitanyas zurückgehende. Alle waren Renaissancen der Orgiastik gegen die brahmanische Alleinherrschaft der Kontemplation als Heilsmittel. Beide zeigen, wie die Abwendung vom brahmanischen Ritualismus und der weltflüchtigen Kontemplation hier nicht zur aktiven innerweltlichen Askese, sondern zum Aufflammen irrationaler Heilssuche führte. Und zwar trotz der Einführung des überweltlichen Gottes.

Die zu Anfang des 16. Jahrhunderts von dem Brahmanen Vallabha begründete Sekte der Vallabhachari oder Maharadscha oder Rudra Samperadaya ist wenigstens dem Schwerpunkt nach noch heute eine Händler- und Bankiers-Sekte, vornehmlich Nordwestindiens, aber verbreitet über das ganze Land. Sie pflegt den Krischna-Kult, sucht aber das Heil, in Opposition gegen die intellektualistische Tradition, nicht in Askese oder Kontemplation, sondern in raffiniert sublimierten Krischna-Orgien, neben einem strengen Zeremonialismus. Der Stifter lehrte, daß nicht Entbehrung, Einsamkeit, Schmutz, Verachtung der Schönheit, sondern

[1]) So in ausgeprägtem Maße die Nagar, welche die Masse der Çudra-Bevölkerung von Malabar umfaßten, Söldner des Königs und daneben — kraft eines systematischen Beurlaubungsverfahrens — Bauern waren. Ihr Bildungsstand war relativ hoch, sie waren (meist) Vegetarier und Verehrer Krischnas und Ramas.

umgekehrt die richtige Anwendung der Herrlichkeiten, Genüsse und Schönheiten der Erde die Mittel seien, den Gott würdig zu verehren und die Gemeinschaft mit ihm zu erlangen (die pushui marga, etwa: Diner-Heilslehre). Daneben steigerte er die Bedeutung des Guru gewaltig durch die Vorschrift: daß nur in dessen Hause gewisse wichtigste Zeremonien in gültiger Art möglich seien. Ein achtmaliger Besuch täglich war unter Umständen nötig. Er selbst hinterließ seinen Sohn Vittala Nath als Leiter, dessen Söhne die Dynastie der Gurus in mehreren Branchen fortsetzten. Die vornehmsten sind die Nachkommen Gokula Naths, die Gokulastha Gosains. Der Tempel Steri Nath Dwar in Ajmer ist das Zentralheiligtum der Sekte, zu dem jeder Gläubige einmal im Leben wallfahrten soll (offenbar eine Nachahmung der Mekka-Pilgerschaft). Die Macht der Gurus über die Laien ist groß: ein Skandalprozeß von 1862 in Bombay brachte an den Tag, daß sie gegenüber den weiblichen Gemeindemitgliedern gelegentlich das jus primae noctis praktizierten, und daß die heilige Begattung dabei nach altem orgiastischen Brauch in Gegenwart von Gemeindegenossen sich vollzog [1]). Die Fleisch- und Alkohol-Orgien wurden zu kulinarisch erlesenen Diners sublimiert und entsprechend die Sexualorgien. Es ist selbstverständlich, daß die Plutokratie: die reichen hinduistischen Händlerkasten, vor allem die Baniya, an dieser Art von Gottesdienst Geschmack fanden und finden. Ein außerordentlich großer Teil von ihnen gehört dieser sozial ziemlich exklusiven Sekte an [2]). Es zeigt sich hier schlagend: daß asketische Religiosität ganz und gar nicht, wie immer wieder behauptet wird, aus dem immanenten »Wesen« des bürgerlichen Kapitalismus und seiner beruflichen Vertreter folgt, — im Gegenteil. Die Baniyas, »die Juden Indiens«, stellen ja [3]) das Hauptkontingent dieses ausgesprochen anti-asketischen, teils hedonischen, teils zeremonialen Kults. Die Heilsziele und Heilswege sind abgestuft. Dem Bhakti-Prinzip entsprechend kommt es auf »pusti«, die Gnade, allein an. Das auf deren Erlangung

---

[1]) Die Gosains dieser Kaufmanns-Sekte zeichnen sich durch Reellität insofern aus, als sie feste Tarife für ihre Darbietungen haben, z. B. etwa für die Erlaubnis, das Badewasser des Guru zu trinken 17 Rupien, für das Privileg: »being closeted with him in the same room«: 50—100 Rupien (Jogendra Nath Battacharya a. a. O. p. 457).

[2]) Zugelassen sind im Prinzip alle Kasten außer den Schustern, Schneidern, Wäschern und einer niederen Barbierkaste. Faktisch sind nur reiche Leute, wesentlich Banya dabei.

[3]) Insbesondre die Gujarati und Rastogi Banya.

gerichtete »pustibhakti« kann bloße innerweltliche rituelle Werkgerechtigkeit (pravaha-pustibhakti) sein, oder dauernde Devotion im Dienst des Gottes (maryada-p.), welcher zu »sayujya« führt, oder Erlangung des heilsbringenden »Wissens« aus eigener Kraft (pusti-p.), oder endlich es kann die Erlösung durch reine Gnade dem inbrünstig Gläubigen gegeben werden (suddha-p.): dann erlangt man das Paradies und ewige Wonne bei Krischna. Ethisch rational ist keiner dieser Heilswege.

So wenig der »Geist« dieses Kults der brahmanischen Tradition entspricht, so haben sich doch relativ vornehme Brahmanen, wie die Derschaschth, angesichts der überaus fetten Pfründen, welche die Stellen an den Tempeln der Sekte darstellen, zu deren Uebernahme bereit finden lassen. Die eigentlichen spirituellen Patriarchen der Gemeinden, die Gosains, sind zwar verehelicht, aber dem allgemeinen Typus entsprechend zu fortwährenden Inspektionsreisen in ihren Sprengeln verpflichtet. Da sie selbst meist große Geschäftsleute sind, so gestattet dieses ambulante Leben ihnen die Anknüpfung und Abwicklung von Geschäftsverbindungen. Die feste interlokale Organisation dieser Sekte überhaupt ist dasjenige Moment, welches unmittelbar den geschäftlichen Operationen ihrer Mitglieder zugute kommt. Nächst den Parsi und den Jaina, aber aus gänzlich anderen Gründen als diese, umfassen sie die größte Zahl ganz großer hinduistischer Geschäftsleute.

Der Ausschluß der Unterkasten aus der Vallabhachari-Sekte, außerdem aber der große Aufwand, den ihre pushui-marga erforderte, gab der von Swami Narayand gestifteten, ganz wesentlich moralistischen, Sekte die Möglichkeit, ihnen in den untern, aber auch in den Mittelstandsschichten neuerdings erheblich Abbruch zu tun.

Genau entgegengesetzt den Vallabhacharis entwickelte sich andererseits die Krischna-Orgiastik im östlichen Nordindien in einer Anzahl von Sekten, welche ihren Ursprung auf den zu Anfang des 16. Jahrhunderts lebenden Brahmanen Chaitanya zurückführen. Er selbst, anscheinend ein epileptoider Ekstatiker, lehrte die Identität von Krischna mit Parmaturu, dem unerschaffenen Weltgeist, der sich unaufhörlich in zahllosen endlichen Erscheinungen manifestiert. Sein großes neues Zugmittel war Sankirtan, die große Sing-Prozession, die namentlich in den Großstädten zu einem Volksfest ersten Ranges wurde. Panto-

mimische oder dramatische Tänze traten dazu. Vegetarismus und Alkoholabstinenz hielten wenigstens die oberen Schichten, zu denen namentlich die Kayasth (Schreiber) und die Satsudra (rituell reine Gewerbe), in Orissa z. B. aber auch die alte Brauerkaste (jetzt meist Kaufleute) bedeutende Kontingente stellten, aufrecht. Das Prinzip der erblichen Guruschaft bestand auch bei dieser Reformsekte. Sie ist die populärste, welche wenigstens Nordindien, vor allem Bengalen, kennt. Im Gegensatz zur Tantristik fehlt ihr eben jegliche Esoterik, im Gegensatz zu den vornehmen Intellektuellenschichten aller Bedarf nach heiligem Wissen (kein Sanskrit!). Die Bhakti-Andacht kann jeder ohne Hilfe praktizieren. In der Massenreligiosität herrscht krasse Sexualorgiastik. Die Zugehörigen der aus den unteren Kasten rekrutierten chaitanitischen Sekten bilden die ziffermäßig bedeutendste Schicht von Vischnuiten (in Bengalen 10—11 Millionen) und pflegen sämtlich die orgiastische Anrufung Krischnas (Hari, Hari, Krischna) und Ramas, daneben aber — wenigstens die meisten von ihnen — die Sexualorgie als Hauptmittel der Selbstvergottung, als welche namentlich die Baul sie verabsolutierten. Den Sahaya galt, bei der Sexualorgie, jeder Mann als Krischna, jedes Weib als Radha (seine Favoritin), die Spashta Dayaka hatten intersexuelle Klöster als Stätten der Sexualorgie. In minder ausgeprägter Form finden sich Reste der Krischna-Orgien auch sonst. In einer Anzahl von Kulten, welche noch heute als allgemeine Volksfeste in fast ganz Indien, und zwar nicht nur von vischnuitischen Sekten, gefeiert werden, bildet neben Krischna selbst namentlich Radha, deren Liebesleben mit ihm im 10. Buch des Bhagavata Purana — entsprechend dem »Hohen Lied« im Alten Testament — als Symbol der gegenseitigen mystischen Liebe der göttlichen und menschlichen Seele erzählt ist, den Mittelpunkt. Sie werden mit Gesang, Tanz, Mimus, Konfetti und Rudimenten sexualorgiastischer Freiheiten begangen.

Konsequenzen im Sinne einer Bewertung rein innerweltlichen Handels als Heilswegs haben anscheinend nur einige verschwindend kleine vischnuitische Gemeinschaften gezogen. Am ersten könnte dies bei den von H. H. Wilson [1]) erwähnten Madhava sein, Anhängern der vom Brahmanen (und Minister des Königs Vijayanagar) Madhava, Abt von Shringeri

[1]) Rel. Sects of the Hindus, London 1861. Es standen mir die Quellen nicht zur Verfügung.

im 13. oder 14. Jahrhundert begründeten Lehre. Er war [1]) Vischnuit, Gegner des Vedanta und Anhänger der unklassischen ramaistischen Dwaita- (dualistischen) Doktrin. Auch bei ihm ist natürlich Dualismus nicht der Gegensatz zwischen »Gut« und »Böse« oder zwischen »Gott« und »Kreatur«, sondern zwischen vergänglichem Leben und ewigem Sein. Allein nicht das ewige Sein ist das — für das Streben der Menschen wenigstens — Reale, sondern gerade umgekehrt: das Leben. Es ist ewig und unentrinnbar. Eine Absorption in das formal ewige »Sein« im Sinn der brahmanischen Lehre, namentlich des Vedanta, gibt es für den Menschen nicht. Damit fallen alle Voraussetzungen der brahmanischen Soteriologie. Innerhalb dieses Lebens hat der Mensch sich sein Heil zu schaffen. Eine Selbstvergottung ist unerreichbar, ein Aufgehen in der Einheit mit dem Göttlichen unmöglich, da der ewige Gott absolut überweltlich und übermenschlich ist. Yoga und alle Exerzitien der Intellektuellen-Soteriologien sind sinnlos: der Gott spendet seine Gnade dem richtig Handelnden. Damit scheint die Bahn für eine Ethik des aktiven innerweltlichen Handelns im Sinn des Occidents frei. Indessen gilt auch hier Meditation als der höchste Heilsweg und »interesseloses« Handeln als allein sündlos. Es blieben eben die allgemeinen Voraussetzungen der hinduistischen Theodizee: Samsara und Karman, bestehen. Ueberdies auch die absolute Autorität des mit dem heiligen (vedischen) Wissen ausgerüsteten Seelsorgers über den Gläubigen. Ja das Charisma der qualifizierten Gurus ist gerade in dieser Lehre aufs äußerste gesteigert und als ein persönlicher, an qualifizierte Reflektanten verpfändbarer und verkäuflicher Besitz behandelt worden [2]). Die unbedingte Hingabe an den Guru gilt als für die Laien-Erlösung unumgänglich: lediglich von ihm, nicht aus Büchern, hat man Kenntnisse zu erwerben.

Die Stellung des Guru gegenüber dem Gläubigen war über-

[1]) S. über ihn Balfours Cyclopaedia of India Vol. II, p. 766.

[2]) Geographisch verbreiten sich — um auch dies zu erwähnen — die vischnuitischen — im Verhältnis zu den universell verbreiteten çivaitischen — Sekten so, daß die Anhänger Ramanujas und Madhavas besonders im Dekkan, die anderen besonders in Vorderindien und zwar die Vallabhas insbesondere im Westen, die Chaitanyas in Bengalen, die eigentlichen »Ramas«, die Ramanandi-Sekten also, in Nordindien im allgemeinen verbreitet sind. Diese geographische Verteilung ist, soviel ersichtlich, wesentlich durch politische Umstände bedingt gewesen. Die relativ schwächere Vertretung der vischnuitischen Sekten im Süden hat ihren Grund darin, daß der Peschwa (s. o. I, S. 662) im Mahrattenreich ein Çivait war

haupt derjenige Zug, welcher in den weitaus meisten seit der brahmanischen Restauration entstandenen hinduistischen Gemeinschaften beherrschend hervortrat. Vorgebildet war diese Stellung ja in der absoluten Autorität des vom Schüler (bramacharin) fußfällig zu verehrenden Lehrmeisters (guru) in den Veden. Indessen damals eben nur für den internen Schulbetrieb. Diese alten vedisch gebildeten Gurus, von denen noch die Rechtsbücher sprechen, welche als Hauskapläne von Königen und Adligen und als Hauslehrer ihrer Söhne die vornehme Bildung der Kschatriya-Zeit vermittelten, waren aber seit den Kirchenreformen des Neo-Brahmanismus durch eine oft wesentlich plebejischere minder literarische Mystagogen- und Seelsorgerschicht ersetzt, obwohl gerade darin Sankaracharya hatte reformieren wollen. Denn dies: die Schaffung geschulter und klösterlich organisierter wandernder Mendikanten einerseits und die universelle Durchführung der Guru-Verfassung waren ganz offenbar — neben der Verbindung mit den Höfen — die Mittel, durch welche die Brahmanen siegten. Ganz ähnlich wie die Gegenreformationskirche durch Steigerung der Intensität der Beichte und Ordensgründung ihre geistliche Herrschaft über die Massen neu aufrichtete, brachen diese Mittel die Konkurrenz der Jaina und Buddhisten. Zunächst wenigstens waren die überwiegende Mehrzahl der Mendikanten und Gurus Brahmanen oder doch ganz in deren Hand. Im wesentlichen ist es auch heute so. Die teilweise fürstlichen Einkünfte, welche die Gurus gerade der Massensekten bezogen, mußten das Widerstreben der Brahmanen gegen die Uebernahme solcher Stellungen stark vermindern. Nicht die neuen Lehren, sondern die Universalität der Guru-Autorität war also das Kennzeichen des restaurierten Hinduismus. Er war — ganz abgesehen von den Krischna- und Rama-Kulten, die er sich einverleibte — »Heilands«-Religiosität noch in einem andren sehr besonderen Sinn. Er bot den Massen den leibhaftigen, l e b e n d e n Heiland: den Nothelfer, Berater, magischen Therapeuten und vor allem: das Anbetungsobjekt, in Gestalt des, sei es durch Nachfolgerdesignation, sei es erblich, seine Würde übertragenden Guru oder Gosain. Alle Sektenstifter wurden vergöttlicht und ihre Nachfahren wurden und sind Gegenstand der Anbetung. Die Guruschaft galt jetzt als die typische Stellung des Brahmanen. Der Brahmane ist als Guru lebender Gott (Thakur). Kein korrekter Çudra wird versäumen, Wasser zu trinken,

in welches ein Brahmane seine Zehe getaucht hat, oder sich Bissen von den Ueberbleibseln auf seinem Teller zu verschaffen. Der Genuß der Exkremente des Guru im Gayatri-Kriya-Sakrament (angeblich bei der Satnami-Sekte, einer Kschatriya-Gründung in Nordindien, sogar noch vor kurzem im Gebrauch) war nur ein äußerster Fall. Der in einem Gebiet leitende Guru ersetzte den Bischof der abendländischen Kirche, visitierte in Begleitung seines Gefolges seinen — traditionellen oder auch ausdrücklich gesicherten — Sprengel, exkommunizierte im Fall grober Sünden, erteilte die Absolution gegen Buße, erhob die Abgaben von den Gläubigen und war in allem und jedem Betracht die entscheidende beratende und beichtväterliche Autorität. Jeder Sekten-Gläubige hatte seinen Guru, der ihm den religiösen Unterricht erteilte, ihn dann durch Mitteilung der Mantra (Gebetsformel) und Bezeichnung mit den Sektenmerkmalen durch Brandmarkung oder Bemalung in die Sekte aufgenommen hatte und an den er sich in allen Lebenslagen um Rat wendete. Bei den Krischna-Sekten wurden die Kinder mit 6—7 Jahren dem Guru zugeführt und ihnen der Rosenkranz umgelegt. Mit 12 bis 13 Jahren erfolgte die der Konfirmation entsprechende (samupana-) Zeremonie, für welche die alte Form der Umgürtung mit der heiligen Schnur (die Samavartana-Zeremonie) den Ritus abgab: dem Sinne nach aber war sie die Weihe des eigenen Leibes an Krischna. Oekonomisch, sahen wir, wurden die Guru-Sprengel teilweise als persönliches Eigentum der Gurus betrachtet, nicht nur — wie meist — vererbt, sondern auch veräußert, wie die »jajmani« eines Handwerkers. Religiös ersetzte die Verehrung des Guru gerade bei den Massen oft alle andere Heilandsreligiosität: der lebende Heiland oder Gott inmitten der Gläubigen ersparte alle transzendenten Anbetungsobjekte. Das praktische Maß der Guru-Autorität in Dingen der Alltagslebensführung war und ist bei den einzelnen Sekten zwar verschieden, aber sehr begreiflicherweise gerade bei den spezifisch plebejischen Sekten meist ganz besonders groß. Daß die Institution auch heterodoxen Mystagogen die Chance bot, sich als Seelenleiter aufzutun und Anhänger um sich zu sammeln, — namentlich seit die Stütze der Regierung den Brahmanen fehlte —, mußten die hinduistischen Reformatoren mit in den Kauf nehmen. Im ganzen bedeutete diese Plebejisierung der brahmanischen Lehrer eine ganz ungeheure Stärkung ihrer Macht. In den Tagen der islamischen Fremdherrschaft und Verfol-

gung zumal waren die Gurus für die Massen der Hindu ebenso die feste Stütze in aller inneren und folglich auch äußeren Not, wie die Bischöfe der katholischen Kirche in der Zeit der Völkerwanderung und schon vorher.

Mit dieser plebejisierenden Entwicklung hängen jene starken Verschiebungen in der Stellung und Gliederung des Brahmanentums zusammen, welche sich seit der Restauration vollzogen haben [1]. Der vornehme Brahmane der Frühzeit war Hauskaplan eines Königs (purohita) oder eines Adligen, wie dies sich namentlich im Rajputana erhalten hat. An Würde gleich stand der Purohita-Stellung die des selbständigen Lehrers von Abkömmlingen von Brahmanen und, demnächst, von Adligen, der durch »dakshina« entgolten wurde. Dakshina durfte und darf ein Brahmane hoher Kaste nur von vornehmen Kasten nehmen [2]. Andrerseits beanspruchten das Monopol des Nehmens von Dakshina von den vornehmen Kasten die nach ihrem Kastenrang vornehmen u n d v e d i s c h g e b i l d e t e n (Vaidika-)Brahmanen (daher Dakshinacharas genannt). Die mittelalterliche Entwicklung brachte, wie wir sahen, die großen Pfründenstiftungen der Fürsten und Adligen für ritualkundige Brahmanen, deren rituelle Dienste, Schrift- und Verwaltungskunde und Lehrkräfte dadurch für den Bedarf des Fürsten und seines Adels sichergestellt wurden. Auch die Fähigkeit, solche Lehen für rituelle und Unterrichts-Dienste zu empfangen, wurde natürlich von den Vaidika-Brahmanen vollen Kastenrangs monopolisiert. Oft war sie den als bhikkschu lebenden vorbehalten, welche jedoch nicht selten trotz Beibehaltung dieser Bezeichnung später — wie bei den Buddhisten die »Bonzen« — zu einem Weltklerus ohne Zölibat wurden, den eben nur die Abstammung und vedische Schulung von den Laukika oder Grihastha genannten Laien-Brahmanen unterschied, die an der Pfründenfähigkeit nicht teilnahmen. Unter diesen Laien-Brahmanen waren die vornehmsten diejenigen, welche weltliche Lehen für Leistungen im Verwaltungsdienst empfingen, wie z. B. die Bhuinhar-Brahmanen (von Bhum, Landlehen) in Bihar und Benares, ander-

[1] Die entscheidenden Tatsachen findet man am bequemsten bei Jogendea Nath Bhattacharya a. a. O.

[2] Aeußerste Grenze sind für Brahmanen, die nicht als völlig degradiert angesehen werden wollen, die »Satçudra«-Kasten, deren Gaben unter Umständen — in Bengalen, wenn sie hinlänglich g r o ß sind! — genommen werden dürfen. Stets aber sind die »Açudra pratigahi«, die nie vom Çudra nehmenden, die vornehmsten und verachten die »Çudra yajaka«.

wärts ähnliche Schichten. Degradiert waren, wie früher erwähnt, alle Tempelpriester (in Bengalen: Madhya genannt). Teils deshalb, weil ihre subalternen Manipulationen keine vedische Schulung voraussetzten, die ihnen denn auch meist fehlte, teils aber auch, weil sie von Gaben unvornehmer, oft unreiner Kasten, oder von solchen von fremden Pilgern unsicherer Reinheit lebten [1]). Innerhalb der Vollbrahmanen nahmen eine hohe, nach ihren eigenen Ansprüchen die höchste, Rangstellung ein die Pandits: respondierende Sakraljuristen und Richter, deren höchster in der Zeit vor der Fremdherrschaft oft für den ersten Mann des Landes galt. Die Stellung hat sich in der Restaurationsperiode, und zwar anscheinend wie so viele andere hinduistische Institutionen von Kaschmir her, entwickelt. Mit ihnen konkurrierten an Macht die Superioren der großen charismatischen Klöster, deren »Srimukh« (Dekret, dem »Fetwa« des islamischen Mufti entsprechend) für die Anhänger der betreffenden Lehre in verbindlicher Art Ritualfragen [2]) entscheidet, — aber eben nur innerhalb der betreffenden, freilich unter Umständen eine Mehrzahl von Sekten [3]) umfassenden, Lehrgemeinschaft.

Bei allen diesen althistorischen brahmanischen Machtstellungen war der Besitz des heiligen W i s s e n s diejenige Qualität, welche das Monopol auf die geistlichen Pfründen der verschiedenen Arten verlieh, bildete das profanjuristische Wissen und die Literatenqualität als solche diejenige Eigenschaft, welche auf die weltlichen Stellungen Anspruch gab.

So stehen unter den studierten Bikkshu-Dershashths in Maharashthra neben den Vaidika die Çastri (Juristen), welche dort untereinander und mit den Jotishi (Astrologen), Baidya (Medizinern), Puranika (Rezitatoren der Purana) im Range gleich stehen. Nächst dem heraldischen Rang [4]) entscheidet der damit oft, aber nicht immer, zusammenfallende [5]) traditionelle Grad

[1]) So die überaus reichen Priester gewisser berühmter Wallfahrtsheiligtümer in Benares.

[2]) So entschied ein Srimukh des Abts von Shringeri über die Zugehörigkeit einer bestimmten Gruppe Mysorescher Brahmanen zur Kaste.

[3]) Shringeri z. B. alle orthodox çivaitischen in Südindien, für welche das Kloster auch die Exkommunikationsgewalt in Anspruch nimmt.

[4]) So der Zugehörigkeit zu den Sapta Sati, den 7 vor König Adisaur (9. Jahrh.) in Bengalen eingewanderten Sippen, oder den »Panch Gaur«, den vornehmsten 5 aller nordindischen Sippen.

[5]) Bei den hochadligen Kulin-Brahmanen in Orissa z. B., die aus den ausschließlich von Vaidika bewohnten 16 shashan-Dörfern (alten Königsstiftungen) stammen, gilt die Sanskritbildung als mittelmäßig

der Veda- und Sanskrit-Schulung über die soziale Schätzung. Demnächst der Grad esoterischen, namentlich also tantristischen »Wissens«, einer wichtigen Machtquelle namentlich çivaitischer Brahmanen. Die Yoga-Schulung gibt dagegen heute z. B. in Südindien (Telinga), wo sie sich bei Brahmanen (Niyogin) häufig findet, ebenso wie sonst keine Qualifikation für Pfründen [1]). Ganz einheitlich ist die Scheidung von geistlichen und Laien-Brahmanen nicht [2]). Die Qualität der kultischen Prozeduren wirkt auf den Rang je nach deren ritueller Unbedenklichkeit: in Bengalen, Orissa, Mithila und im Panjab sind gerade vornehme Brahmanen Saktis, jedoch durchweg in der gemäßigten Form, welche zwar die Teilnahme an blutigen Opfern, nicht aber am Alkohol- und Tabak-Genuß einschließt. Die »extremen«, d. h. Alkoholgenießenden, Sakti-Brahmanen z. B. in Sindh und Maharashtra gelten als niederen Ranges. Daß in Südindien die vornehmen dravidischen (Dravira-) Brahmanen fast alle Çivaiten sind, hat rein historische Gründe; in Rajputana sind gerade die vischnuitischen Srimali besonders vornehm (weil rein arisch). Degradierend wirken nur diejenigen Formen des Vischnuismus, welche den Sanskrit aufgegeben haben oder welche dakshina von niederen Kasten nehmen, was beides meist zusammentrifft. So namentlich die Stellung als chaitanitischer Guru trotz Alkoholabstinenz [3]). Zwar in Orissa stehen die chaitanitischen (Adhikari-)Brahmanen an Rang zwischen den Vaidika- und den Laien-Brahmanen — unter denen es dort eine rituell befleckende Unterkaste (die Mathan) gibt — in der Mitte. Aber in aller Regel ist der Brahmane als chaitanitischer Guru degradiert, sowohl weil ihm das vedische und Sanskrit-Wissen, wie die tantristische Esoterik entbehrlich ist und fehlt, als weil er (meist) dakshina von allen (oder doch fast allen) Kasten nimmt. Diese populären vischnuitischen (hauptsächlich auf Ramananda und Chaitanya zurückgehenden) Sekten verschoben nun die Stellung der Brahmanen auf das nachhaltigste. Zunächst, indem sie jenes an sich schon geringe Maß einheitlicher Organisation, welches für den orthodoxen Çivaismus die Arbeit namentlich Sarkaracharyas

[1]) Dagegen können dort diese als »Niyogin« von den Vaidika geschiedenen Brahmanen Priester sein.

[2]) In Nordindien können vielfach auch »weltliche« Brahmanen, als Gurus, dakshina empfangen (stets handelt es sich um Brahmanen niederen Ranges).

[3]) Die alte bengalische Brauerkaste (jetzt meist Kaufleute) war abstinent und chaitanitisch.

geschaffen hatte, für den Vischnuismus völlig sprengten. In Nordindien fehlt schon dem dort schwächeren Çivaismus ein solches geistliches Oberhaupt, wie für Südindien der Abt von Shringeri, neben ihm einige andere Klöster, immerhin sind; denn die Machtstellung von Sankeshwar scheint auf einige vornehme Brahmanen-Kasten beschränkt zu sein. Der Vischnuismus, namentlich der chaitanitische Massenvischnuismus, entbehrt dessen völlig. Jede einmal anerkannte Guru-Dynastie bildet eine (meist) erbliche hierokratische Gemeinschaft für sich. Neben diese zunehmende Sekten-Zersplitterung trat die Aenderung der Art der Machtmittel. Vedisches Ritualwissen, tantristische und saktistische Esoterik als Grundlage der charismatischen Machtstellung fielen bei den »demokratisch« orientierten Sekten fort. Emotionale konfessionelle Agitation und Konkurrenz in der Oeffentlichkeit mit ihren spezifisch plebejischen Mitteln der Werbung und Kollekte: neben Prozessionen und Volksfesten auch kollektierende Wanderkarren und ähnliche Veranstaltungen, traten an die Stelle. Die Zunahme der Zahl der Kleinbürger und proletaroiden Massen und die Zunahme des Reichtums der bürgerlichen Schichten in den Städten steigerten die Erwerbschancen der an sie sich wendenden Guru-Demagogie. Die tiefe Verachtung der vornehmen Brahmanen gegen diese Konkurrenz konnte ihnen die bittere Erfahrung nicht ersparen, daß aus ihren eigenen Kreisen die Neigung zum Ueberlaufen vom Lager der Tantristik und sonstigen Esoterik zum Vischnuitentum wuchs. Die Autorität der Pandits, ebenso wie die Benutzung der vornehmen gebildeten sankaritischen und anderen als vollklassisch geltenden Brahmanen als Gurus nahm mindestens relativ ab zugunsten der mindestens relativ aliterarisch (d. h. nicht Sanskritgebildeten) Hierarchen der Masse [1]. Gerade die durch die englische Herrschaft allmählich propagierte kapitalistische Entwicklung hat — mit ihrer Schaffung ganz neuer Quellen der Vermögensakkumulation und des ökonomischen Aufstiegs — diese Umwälzung stark gefördert. Die alte Anrede »Thakur«, »Gott«, für den Brahmanen ist nicht nur abgebraucht, sondern überdies auch entwertet dadurch, daß heute nur der Guru der

[1] Das Ressentiment darüber spricht deutlich genug aus dem zitierten Buch J. N. Bhattacharyas, eines Ober-Pandit, loyalen Anhängers der englischen Herrschaft und der Kastenordnung und Verächters der plebejischen Gurus.

plebejischen Sekten es ist, der ernstlich und wirklich wie ein Gott verehrt wird.

Diese Entwicklung hat überall da, wo die neohinduistischen Heilsmittel sich mit den buddhistischen verbunden haben, — was besonders intensiv bei der (namentlich in Java verbreiteten) yogistisch und mantristisch beeinflußten Mantrayana-Schule der Fall ist,— auch diese ergriffen: die Autorität des hinayanistischen Guru war in den Missionsgebieten ohnehin schon groß und die unbedingte Obedienz gegen ihn wurde nun zum absoluten Erlösungsmittel gesteigert [1]).

Diese göttliche oder gottähnliche Stellung des Guru ist gerade auch bei denjenigen hinduistischen Sekten, welche alle Idolatrie und alle andern irrationalen, ekstatischen, orgiastischen oder rituellen Kultmittel radikal beseitigten, sehr oft am allerstärksten entwickelt, wie wir sahen. Anbetung des lebenden Heilands war also das letzte Wort der hinduistischen Religionsentwicklung.

Der Unterschied gegenüber der katholischen Anstaltskirche war bei dieser Organisation, äußerlich angesehen: einmal, daß Mönche und charismatische oder erbliche Mystagogen die ausschließlichen Träger waren. Dann: ihre formale Freiwilligkeit. Ganz wie in China vollzog sich die Entstehung der nicht vom Fürsten für die offiziellen Opfer oder für Brahmanenschulen gestifteten Tempel regelmäßig im Wege der Subskription und der Bildung eines Komitees, welches die äußere Ordnung und die Führung der Wirtschaft in die Hand nahm. Unter den hinduistischen Fürsten war diese Art der Stiftung neuer Kulte schwerlich die vorwiegende. Unter der fremdgläubigen Fremdherrschaft aber wurde sie die fast ausschließliche äußere Form der Propaganda der Sektenkulte und diese gerieten dadurch in stärkstem Maß unter die Herrschaft der bürgerlich erwerbenden Schichten und gewannen nun auch ökonomisch erst die Möglichkeit, sich vom offiziellen orthodoxen Brahmanentum zu emanzipieren oder dies zu zwingen, sich ihnen zu akkommodieren. Die Inschriften

---

[1]) S. dazu J. S. Speyer, Z. D. M. Z. 67 (1913) S. 347 über die Edition des Sang Hyang Kamehâyânikam von I. Katz (Kon. Inst. v. d. Taal-, Land- en Volkenkunde v. Ned. Indie (1910). Die buddhistische Ethik ist bis auf Rudimente (statt der Mönchskeuschheit z. B. Verbot der Begattung in der Nähe heiliger Objekte!) verschwunden. Wer prajña (die höchste Weisheit) durch puja (Verehrung Buddhas), Yoga, Meditation über die mantra und unbedingten Gehorsam gegen den Guru erlangt hat, dem ist kein Genuß verboten (Strophe 37 des Gedichts.)

zeigen, daß diese Organisationsform seit langen Jahrhunderten bis heute typisch die gleiche geblieben ist. Ebenso typisch die gleiche blieb die spirituelle Herrschaft der Gurus. Auch die politische Macht dieses Klerus war selbstverständlich groß. Der Mendikanten bedienten sich die Könige als Spione (ein solcher Asket spielt in der Frühgeschichte von Bombay eine typische Rolle), der Brahmanen überhaupt als ihrer Beamten und Berater. Festzustellen ist, daß offenbar die äußersten Konsequenzen der Guru-Verehrung erst in den letzten 5—6 Jahrhunderten gezogen worden sind. Und das ist begreiflich. Sowohl die Könige wie die brahmanische Weltpriesterschaft hatten ein Interesse daran die Gewalt der Mystagogen und Magier, des Mönchtums überhaupt, nicht ins Uebermaß anwachsen zu lassen. Sie haben die Macht der Sektenhäupter, auch wo sie sich ihrer zur Domestikation der Massen bedienten, sich nicht über den Kopf wachsen lassen. Erst die islamitische Fremdherrschaft, welche die politische Macht der vornehmen Hindukasten brach, gab der Entwicklung der Guru-Gewalt freie Bahn und ließ sie zu ihrer grotesken Höhe anwachsen. Diese Entwicklung der Guru-Gewalt zur Menschenvergottung kann lehren: welche gewaltige Bedeutung im Occident die Entwicklung der Papstgewalt gehabt hat. Sie hat zunächst die Mönchskirchen des Missionsgebietes, die irische und ihre Ausläufer vor allem, unterworfen, indem sie sie zugleich legitimierte: sie nahm die Ordensgründungen der Mönche in ihre straffe amtliche Disziplin. Nicht der persönliche überweltliche Gott, den die Hindugläubigkeit gerade der Sekten ja auch kannte, sondern das Erbteil des antiken Rom: die bischöfliche Amtskirche, hat die in Indien eingetretene Entwicklung des Mönchtums zur Menschenanbetung verhindert. Nicht, wohlgemerkt, die starke hierarchische Macht des Papsttums als solche — denn auch der Dalai Lama ist und die großen Klostersuperioren der Sekten Indiens waren höchst machtvolle Hierarchen. Sondern der rationale Amts-Charakter der Verwaltung war das Entscheidende und gegenüber dem persönlichen oder Erbcharisma der Gurus Unterscheidende. Davon wird später zu sprechen sein. —

Zu der ritualistischen und traditionalistischen inneren Gebundenheit durch die Kastenordnung und deren Verankerung an der Samsara- und Karman-Lehre, — an welcher keine irgend

in Betracht kommende Sekte gerüttelt hat [1]), — trat also noch die religiöse Anthropolatrie der hinduistischen Laien gegenüber dem naturgemäß streng traditionalistischen charismatischen Klerus der Gurus hinzu, um jede Rationalisierung der Lebensführung von innen heraus zu hindern. Es war ganz offensichtlich gar nicht daran zu denken, daß eine durch solche inneren Mächte beherrschte Gemeinschaft jemals aus ihrer Mitte das hätte gebären können, was wir hier unter »Geist des Kapitalismus« verstehen. Selbst die Uebernahme des ökonomisch und technisch fertigen Gebildes als Artefakt, so wie sie die Japaner vollzogen haben, stieß offenbar und ganz begreiflicherweise hier, trotz der englischen Herrschaft, auf ganz bedeutende und offenbar größere Schwierigkeiten als in Japan. Wenn heut die Durchdringung der indischen Gesellschaft mit kapitalistischen Interessen schon eine so tiefgehende ist, daß sie wohl nicht mehr auszurotten wäre, so konnten vor wenigen Jahrzehnten noch hervorragende englische Kenner des Landes mit guten Gründen die Ueberzeugung vertreten: daß beim Wegfall der dünnen europäischen Herrenschicht und der von ihr erzwungenen pax Britannica unter den auf Tod und Leben verfeindeten Kasten, Konfessionen und Stämmen die ganze alte feudale Räuber-Romantik des indischen Mittelalters wieder ungebrochen ins Leben treten würde.

Machen wir uns noch einmal klar, welche »geistigen« Elemente, außer der Kastengebundenheit und der Guru-Herrschaft über die Massen, den ökonomisch und sozial traditionalistischen Zug im Hinduismus begründeten. Neben der autoritativen Gebundenheit war es innerhalb der Intellektuellenschicht vor allem das Dogma von der Unabänderlichkeit der Weltordnung, welches allen orthodoxen und heterodoxen hinduistischen Denkrichtungen gemeinsam war. Die Weltentwertung, welche jede Erlösungsreligion mit sich führt, konnte hier nur absolute Weltflucht werden, ihr höchstes Mittel nicht aktive Askese des Handelns, sondern mystische Kontemplation. Das Prestige dieses Heilsweges als des höchsten von allen ist durch keine der massenhaften und untereinander so verschiedenen ethischen Lehren

[1]) Den sehr starken Schicksals-Glauben bezeugt neben ausführlichen Legenden, welche die Unentrinnbarkeit des Verhängnisses zum Thema haben, auch die Spruchweisheit (bei Liebich, Sanskrit-Lehrbuch, Leipzig 1905 z. B. S. 274/5, Nr. 87, 80, 93). Allein Karman: die vorgetanen Werke aus dem früheren Leben, bestimmen eindeutig das Verhängnis, welches dann über Menschen sowohl wie Göttern steht (ebenda Nr. 88, 93, 96, 101).

wirklich gebrochen worden. Immer blieb die Außeralltäglichkeit und Irrationalität der Heilsmittel bestehen. Entweder waren sie orgiastischer Natur und lenkten also ganz unmittelbar in antirationale, jeder Lebensmethodik feindliche Bahnen ein. Oder sie waren zwar rational in der Methodik, aber irrational im Ziel. Die »Berufs«-Erfüllung aber, welche z. B. in höchster Konsequenz das Baghavadgita forderte, war »organischen« [1]) und das heißt: streng traditionalistischen, Charakters und dabei mystisch gebrochen: ein Handeln in der Welt, aber doch nicht von der Welt. Schlechthin keinem Hindu wäre es eingefallen, in dem Erfolg seiner ökonomischen Berufstreue das Zeichen seines Gnadenstandes zu erblicken oder — was wichtiger ist — die rationale Umgestaltung der Welt nach sachlichen Prinzipien als eine Vollstreckung göttlichen Willens zu werten und zu unternehmen.

Dabei will nun immer berücksichtigt sein, wie dünn die Schicht der eigentlich intellektualistischen und überhaupt der an »Erlösung« in irgendeinem rationalen Sinn interessierten Schichten in Indien war und ist. Von »Erlösung« (moksha, mukhti) weiß die Masse, zum mindesten der heutigen Hindu, nichts. Sie kennt kaum den Ausdruck, jedenfalls nicht die Bedeutung. Aehnlich dürfte es, kurze Perioden ausgenommen, immer gewesen sein. Ganz massive rein diesseitige Heilsinteressen, grobe Magie, daneben aber die Verbesserung der Wiedergeburtschancen sind und waren das, was sie erstrebte. Auch das Sektentum ergreift wenigstens heute nicht die wirklichen »Massen«. Nimmt man als Maßstab die ausdrückliche Aufnahme in eine Sekte (durch Mantra-Erteilung und Bemalung oder Brandmarkung) nach vorhergehender Unterweisung, so werden wohl schwerlich mehr als 5 % der Bevölkerung, wahrscheinlich aber weniger, Vischnuiten, Çivaiten,

[1]) Dabei ist es in der Sektenreligiosität durchaus geblieben, wie namentlich die Spruchweisheit zeigt. Unter den bei Liebich a. a. O. bequem in Uebersetzung zugänglichen Worten seien hervorgehoben: S. 281, Nr. 14: entweder Liebe — oder der Wald (Askese). Ein verlorenes Leben hat geführt, wer weder Gedanken für Çiva gehabt, noch der Liebe gelebt hat (S. 299, Nr. 11), wer weder Wissenschaft, noch Reichtumserwerb, noch Pietät, noch Erotik gepflegt hat (S. 305, Nr. 47), wer weder Wissen, noch Kriegsruhm, noch schöne Mädchen besessen hat (S. 313, Nr. 87, dies in der Form besonders schön) und es werden dabei (S. 319 Schlußvers der Sammlung und in den anderen Stellen) diese verschiedenen Werte im Ganzen meist koordiniert. Auch die Götter: Çiva, Brahman und Vischnu als »Sklaven« des Liebesgottes: S. 278, Nr. 1; andererseits: Çiva als Feind der Weiber (S. 283, Nr. 83) und des Liebesgottes (S. 302, Nr. 28) oder als dessen »Züchtiger« (S. 313, Nr. 90). Das Alles entspricht der früher schon aus einigen Monumenten illustrierten organisch-relativistischen Grundlage aller indischen Ethik.

Jaina und Buddhisten sein. Zwar hat man [1]) die Theorie aufgestellt und geistreich verteidigt: jeder nicht heterodoxe Hindu sei, ohne es selbst zu wissen, entweder Çaiva oder Vaishnava, d. h. er strebe entweder — im ersten Fall — nach Absorption im Alleinen oder — im letzteren — nach ewigem Leben, und dies zeige sich in seinem Verhalten in der Todesstunde, in der Art der Formel zur Anrufung des Nothelfers (Mantra), die er dann gebrauche. Indessen abgesehen davon, daß es eine solche besondere Mantra für die Todesstunde wirklich allgemein überhaupt gar nicht gibt und daß es auch çivaitisches Unsterblichkeitsstreben gab, so sind die üblichen und gebräuchlichen Formeln (vor allem Anrufungen Ramas [2]) so nichtssagend, daß daraus irgendeine Beziehung zu einem Gott und dessen spezieller Gemeinschaft durchaus nicht geschlossen werden kann. Die Masse der Hindu kennt Çiva und Vischnu zuweilen nicht einmal dem Namen nach [3]); er versteht unter »Erlösung« (mukhti) allenfalls eine günstige Wiedergeburt, und gerade diese ist, der alten hinduistischen Soteriologie entsprechend, nach seiner Ansicht lediglich sein eigenes Werk, nicht das des Gottes. Von seinem lokalen Dorfgott erwartet er die Spendung von Regen und Sonnenschein, vom Familiengott, dem Mailar Linga oder Kedar Linga (Fetisch), Hilfe in sonstigen Alltagsnöten. Von irgendeiner »konfessionellen« Erziehung durch die Gurus, deren er sich als Berater bedient, kann gar keine Rede sein, da der Guru ja neben rituellen Formeln nur die für die Masse der Laien ganz unverständliche brahmanische Theologie gelernt hat: hier eben zeigt sich die Kluft der Intellektuellen-Religiosität gegenüber dem Alltagsbedarf der Massen. Die Zurechnung zu einer Sekte hängt vom brahmanischen Guru ab, der allein davon etwas versteht. Die Masse bindet sich in keiner Art an eine Konfession. Sondern wie der antike Hellene Apollon und Dionysos je nach der Gelegenheit verehrte, der Chinese buddhistischen Messen, taoistischer Magie und konfuzianischen Tempelkulten andächtig beiwohnt, so behandelt der nicht in Sekten besonders rezipierte einfache Hindu die Kulte und Gottheiten. Und zwar nicht nur die als orthodox geltenden. Nicht nur jainistische und buddhistische, sondern auch islamische

[1]) So der verdienstvolle Indologe Grierson. S. darüber und dagegen die Ausführungen von Blunt im Census Report (United Provinces) von 1911.

[2]) Etwa: Ram, Ram, satya Ram (vischnuitisch).

[3]) Wird in diesem Fall überhaupt ein »höchster« Gott verehrt, dann der alte Paramesvara.

und christliche Heilige (so der heilige Franz Xavier, der erste Jesuitenmissionar) erfreuen sich an ihren Festen seines Zuspruchs. Die Sekten und ihre Heilandsreligiosität waren und sind eine Angelegenheit der — meist — von Intellektuellen beratenen Mittelstände, die Erlösung durch die Kraft der Kontemplation eine solche der Intellektuellenschichten. Woraus freilich, wie die Darstellung wohl ergeben hat, nicht etwa folgt: daß die Eigenart der Intellektuellenreligion und ihrer Verheißungen nicht die allernachhaltigsten indirekten Wirkungen auf die Lebensführung der Massen geübt habe. Dies war vielmehr in hohem Maße der Fall. Aber dem Effekte nach wirkte dieser Einfluß niemals im Sinn innerweltlicher methodischer Rationalisierung der Lebensführung der Massen, sondern meist gerade umgekehrt. Reichtum und insbesondere Geld genießen eine fast überschwengliche Schätzung [1]) in der indischen Spruchweisheit. Aber neben der Alternative: Selbstgenießen oder Verschenken steht als dritte nur: der Verlust [2]). Statt eines Antriebs zur rationalen ökonomischen Vermögensakkumulation und Kapitalverwertung schuf der Hinduismus irrationale Akkumulationschancen für Magier und Seelenhirten und Pfründen für Mystagogen und ritualistisch oder soteriologisch orientierte Intellektuellenschichten [3]).

Wesentlich eine Angelegenheit der Intellektuellenschicht, und zwar in diesem Fall der modernen durch europäischen Einfluß gezüchteten oder doch von daher beeindruckten Intellektuellenschicht, sind auch die modernen »Reform«-Bewegungen

[1]) Vgl. z. B. die Stellen bei Liebich, a. a. O. S. 265, Nr. 40, 41.

[2]) Ebenda Nr. 43.

[3]) Die für Indien spezifische Form der Akkumulation großer Vermögen illustriert am besten jener Glückspilz von Vaidika, der im 13. Jahrhundert von einem Rajah, auf dessen Hausdach ein toter Geier gefallen war, nach Kotalihapur berufen wurde, um die schlimmen Folgen dieser ominösen Verunreinigung rituell zu beseitigen. Außer immensen Gebühren für die kostspieligen Zeremonien selbst wurde er zum Dank dergestalt mit Landlehen und Zamindari-Stellungen ausgestattet, daß die Familie bis in die neueste Zeit zu den reichsten in Bengalen zählte.

Handel wird gelegentlich im Panchatantra (s. die Stelle bei Liebich a. a. O. S. 99) den anderen Arten des Gelderwerbes (nämlich: Betteln, Königsdienst, Ackerbau, Wissen, Wucher) vorangestellt. Als Arten des Handelsbetriebs werden aber dabei neben Spezereihandel, Depositengeschäft, Geschäftsführung einer Gesellschaft, Handel mit Fremden, Gütertransport aufgeführt: Gewinn durch Angabe falscher Preise und durch Gebrauch falscher Maße und Gewichte und dabei alle diese Arten einander gleichgestellt: ein starker Gegensatz gegen sowohl die puritanische wie die jainistische Ethik.

innerhalb des Hinduismus, die bei uns viel erörterte Gemeinschaft »Brahmo Somaj« und die vielleicht noch wichtigere andre »Arya Somaj«. Ihre Geschichte gehört in unsre Zusammenhänge so wenig wie die Darstellung der durch die anglo-indische Universitätsbildung gezüchteten, politischen und journalistischen Träger des allmählich in diesem Lande der Zerklüftung in zahllose einander bitter feindliche Kasten-, Sekten-, Sprach- und Rassengruppen aufkommenden, modernen indischen Nationalbewußtseins im occidentalen Sinn des Wortes: — einer Erscheinung, welche dem hier zu schildernden bodenständigen Indertum notwendig fremd war. Denn sie wächst nur auf dem Boden einheitlicher bürgerlicher Klassen in Verbindung mit einer auf sie eingestellten nationalen Literatur und — vor allem — Presse und setzt im allgemeinen eine irgendwie einheitliche (äußere) Lebensführung voraus. Von alle dem besaß das Indien des historischen Hinduismus das gerade Gegenteil. —

Blicken wir nach diesem, gegenüber dem unerhörten Reichtum der Gestaltungen, überaus oberflächlichen Rundgang durch die asiatische Kulturwelt zurück, so wird sich etwa Folgendes sagen lassen:

Für Asien als Ganzes hat China etwa die Rolle Frankreichs im modernen Occident gespielt. Aller weltmännische »Schliff« stammt von dort, von Tibet bis Japan und Hinterindien. Dagegen ist Indien etwa die Bedeutung des antiken Hellenentums zugefallen. Es gibt wenig über praktische Interessen hinausgehendes Denken in Asien, dessen Quelle nicht letztlich dort zu suchen wäre. Vor allem haben für ganz Asien die indischen, orthodoxen und heterodoxen, Erlösungsreligionen annähernd die Rolle des Christentums in Anspruch genommen. Mit dem einen großen Unterschied: daß abgesehen von lokalen und meist auch vorübergehenden Ausnahmen keine von ihnen dauernd zur alleinherrschenden Konfession in dem Sinn erhoben worden ist, wie dies bei uns im Mittelalter und bis nach dem westfälischen Frieden der Fall war. Asien war und blieb, im Prinzip, das Land der freien Konkurrenz der Religionen, der »Toleranz« im Sinne etwa der Spätantike. Das heißt also: unter Vorbehalt der Schranken der Staatsräson, — die schließlich ja, nicht zu vergessen, auch bei uns heute als Grenzen aller religiösen Duldung fortbestehen, nur mit anderer Wirkungsrichtung. Wo diese politischen Inter-

essen irgendwie in Frage kamen, hat es auch in Asien an Religionsverfolgungen größten Stiles nicht gefehlt. Am stärksten in China, aber auch in Japan und Teilen von Indien. Wie in Athen in der Zeit des Sokrates, so konnte ferner auch in Asien jederzeit die Deisidaimonie ein Opfer fordern. Und endlich haben Religionskriege der Sekten und militarisierten Mönchsorden auch in Asien, bis in das 19. Jahrhundert, ihre Rolle gespielt. Aber im ganzen bemerken wir sonst jenes Nebeneinander von Kulten, Schulen, Sekten, Orden aller Art, welches auch der occidentalen Antike eignete. Dabei waren freilich jene konkurrierenden Richtungen in den Augen der jeweiligen Mehrheit der herrschenden Schichten und oft auch der politischen Mächte keineswegs gleichwertig. Es gab orthodoxe und heterodoxe und unter den orthodoxen mehr oder minder klassische Schulen, Orden und Sekten. Vor allem — und das ist für uns besonders wichtig — schieden sie sich auch sozial voneinander. Einerseits (und zum kleineren Teil) je nach den Schichten, in denen sie heimisch waren. Andererseits aber (und hauptsächlich) je nach Art des Heils, das sie den verschiedenen Schichten ihrer Anhänger spendeten. Die erste Erscheinung fand sich teils so, daß einer, jede Erlösungsreligiosität schroff ablehnenden, sozialen Oberschicht volkstümliche Soteriologien in den Massen gegenüberstanden: den Typus dafür gab China ab. Teils so, daß verschiedene soziale Schichten verschiedene Formen der Soteriologie pflegten. Diese Erscheinung ist dann in den meisten Fällen, nämlich in allen denen, wo sie nicht zu sozial geschichteten Sekten führte, mit der zweiten identisch: Die gleiche Religion spendet verschiedene Arten von Heilsgütern und nach diesen ist die Nachfrage in den verschiedenen sozialen Schichten verschieden stark. Mit ganz wenigen Ausnahmen kannten die asiatischen Soteriologien Verheißungen, die nur den exemplarisch, meist: mönchisch, Lebenden zugänglich waren, und andre, die für die Laien galten. Fast ausnahmslos alle Soteriologien indischen Ursprungs haben diesen Typus. Die Gründe beider Erscheinungen waren gleichartige. Vor allem zwei untereinander eng verknüpfte. Einmal die Kluft, welche den literarisch »Gebildeten« von der aliterarischen Masse der Banausen abhob. Dann die damit zusammenhängende, allen Philosophien und Soteriologien Asiens schließlich gemeinsame Voraussetzung: daß Wissen, sei es literarisches Wissen oder mystische Gnosis, letztlich der eine absolute Weg zum höchsten Heil im Diesseits und

Jenseits sei. Ein Wissen, wohlgemerkt, nicht von den Dingen dieser Welt, vom Alltag der Natur und des sozialen Lebens und den Gesetzen, die beide beherrschen. Sondern ein philosophisches Wissen vom »Sinn« der Welt und des Lebens. Ein solches Wissen kann mit den Mitteln empirischer occidentaler Wissenschaft selbstverständlich nie ersetzt werden und soll auch von ihr, ihrem eigensten Zweck nach, gar nicht erstrebt werden. Es liegt jenseits ihrer. Asien, und das heißt wiederum: Indien, ist das typische Land des intellektuellen Ringens einzig und allein nach »Weltanschauung« in diesem eigentlichen Sinn des Worts: nach einem »Sinn« des Lebens in der Welt. Es kann hier versichert werden — und angesichts der Unvollständigkeit der Darstellung muß es bei dieser nicht voll bewiesenen Versicherung freilich sein Bewenden haben: daß es auf dem Gebiet des Denkens über den »Sinn« der Welt und des Lebens durchaus nichts gibt, was nicht, in irgendeiner Form, in Asien schon gedacht worden wäre. Jenes, nach der Natur seines eigenen Sinnes unvermeidlich und in aller Regel auch tatsächlich den Charakter der Gnosis an sich tragende Wissen, welches das asiatische Denken erstrebte, galt, aller genuin asiatischen und das heißt: indischen, Soteriologie als der einzige Weg zum höchsten Heil, zugleich aber als der einzige Weg zum richtigen Handeln. Nirgends ist daher der allem Intellektualismus naheliegende Satz so selbstverständlich gewesen: daß die Tugend »lehrbar« sei, und daß das richtige Erkennen richtiges Handeln zur ganz unfehlbaren Folge habe. Selbst in den volkstümlichen Legenden z. B. des Mahayanismus, welche für die bildende Kunst etwa die Rolle unserer biblischen Geschichten spielten, ist es überall die ganz selbstverständliche Voraussetzung [1]. Nur Wissen gibt — je nachdem — ethische oder magische Macht über sich selbst oder über andere. Durchweg ist jene »Lehre« und dies »Erkennen« des zu Wissenden nicht ein rationales Darbieten und Erlernen empirisch-wissenschaftlicher Kenntnisse, welche die rationale Beherrschung der Natur und der Menschen ermöglichen, wie im Occident. Sondern es ist das Mittel mystischer und magischer Herrschaft über sich und die Welt: Gnosis. Sie will durch ein intensivstes Training des Körpers und Geistes: entweder durch die Askese, oder, und zwar regelmäßig, durch angestrengte methodisch geregelte Meditation errungen werden. Daß das Wissen, der Sache

[1]) Siehe etwa die schon früher zitierten Mahasutasomajataka in der Uebersetzung von Grünwedel, Buddhist. Studien, V. d. Kgl. M. f. Völkerk. Berlin V S. 37 f.

nach, mystischen Charakters blieb, hatte zwei wichtige Folgen Einmal den Heilsaristokratismus der Soteriologie. Denn die Fähigkeit mystischer Gnosis ist ein Charisma und bei weitem nicht jedem zugänglich. Dann aber und damit zusammenhängend den asozialen und apolitischen Charakter. Die mystische Erkenntnis ist nicht, mindestens nicht adäquat und rational, kommunikabel. Die asiatische Soteriologie führt den das höchste Heil Suchenden stets in ein hinterweltliches Reich rational ungeformten und eben wegen dieser Ungeformtheit göttlichen Schauens, Habens, Besitzens, Besessenseins von einer Seligkeit, die nicht von dieser Welt ist und doch in diesem Leben durch die Gnosis errungen werden kann und soll. Sie wird bei allen höchsten Formen des asiatischen mystischen Schauens als »Leere«: — von der Welt und dem was sie bewegt nämlich — erlebt. Dies entspricht ja dem normalen Sinncharakter der Mystik durchaus, ist nur in Asien in seine letzten Konsequenzen gesteigert. Die Entwertung der Welt und ihres Treibens ist schon rein psychologisch die unvermeidliche Folge dieses, an sich rational nicht weiter deutbaren, Sinngehalts des mystischen Heilsbesitzes. Rational ausgedeutet wird dieser mystisch erlebte Heilszustand als: der Gegensatz der Ruhe zur Unrast. Die erste ist das Göttliche, die letzte das spezifisch Kreatürliche, daher letztlich entweder geradezu Scheinhafte, oder doch soteriologisch Wertlose, zeitlich-räumlich Gebundene und Vergängliche. Ihre rationalste und deshalb in Asien fast universell zur Herrschaft gelangte Ausdeutung erfuhr diese erlebnismäßig bedingte innere Stellungnahme zur Welt durch die indische Samsara- und Karman-Lehre. Dadurch gewann die soteriologisch entwertete Welt des realen Lebens einen relativen rationalen Sinn. In ihr herrscht — nach den rational höchstentwickelten Vorstellungen — das Gesetz des Determinismus. In der äußeren Natur, nach der namentlich in Japan entwickelten mahayanistischen Lehre, die strenge Kausalität in unserem Sinn. In den Schicksalen der Seele der ethische Vergeltungsdeterminismus des Karman. Aus ihnen gibt es kein Entrinnen außer in der Flucht, durch die Mittel der Gnosis, in jenes hinterweltliche Reich, mag das Schicksal der Seele dabei nun einfach als ein »Verwehen« oder als ein Zustand ewiger individueller Ruhe nach Art des traumlosen Schlafes, oder als ein Zustand ewiger ruhiger Gefühlsseligkeit im Anschauen des Göttlichen, oder als ein Aufgehen im göttlichen Alleinen gefaßt werden.

Die Vorstellung jedenfalls, daß vergängliche Taten eines vergänglichen Wesens auf dieser Erde »ewige« Strafen oder Belohnungen im »Jenseits« zur Folge haben könnten, und zwar kraft Verfügung eines zugleich allmächtigen und gütigen Gottes, ist allem genuin asiatischen Denken absurd und geistig subaltern erschienen und wird ihm immer so erscheinen. Damit fiel aber der gewaltige Akzent, welchen, wie schon einmal gesagt, die occidentale Jenseitslehre soteriologisch auf die kurze Spanne dieses Lebens setzte, hinweg. Die Weltindifferenz war die gegebene Haltung, mochte sie nun die Form der äußerlichen Weltflucht annehmen oder die des zwar innerweltlichen, aber dabei weltindifferenten Handelns: einer Bewährung also gegen die Welt und das eigene Tun, nicht in und durch beides. Ob das höchste Göttliche persönlich oder, wie naturgemäß in der Regel, unpersönlich vorgestellt war, machte — und dies ist für uns nicht ohne Wichtigkeit — einen graduellen, nicht einen prinzipiellen Unterschied und selbst die selten, aber doch gelegentlich, vorkommende Ueberweltlichkeit eines persönlichen Gottes war nicht durchschlagend. Entscheidend war die Natur des erstrebten Heilsguts. Diese aber wurde letztlich determiniert dadurch, daß eine dem Denken über den Sinn der Welt um seiner selbst willen nachgehende Literatenschicht der Träger der Soteriologie war.

Dieser Intellektuellensoteriologie nun fanden sich die praktisch im Leben handelnden Schichten Asiens gegenübergestellt. Eine innere Verbindung der Leistung in der Welt mit der außerweltlichen Soteriologie war nicht möglich. Die einzige innerlich ganz konsequente Form war die Kastensoteriologie des vedantistischen Brahmanentums in Indien. Seine Berufskonzeption mußte politisch, sozial und ökonomisch extrem traditionalistisch wirken. Aber sie ist die einzige logisch ganz geschlossene Form der »organischen« Heils- und Gesellschaftslehre, welche je entstanden ist.

Die vornehmen Laienschichten haben die ihrer inneren Lage entsprechende Haltung gegenüber der Soteriologie eingenommen. Soweit sie selbst ständisch vornehme Schichten waren, gab es mehrere Möglichkeiten. Entweder sie waren eine literarisch gebildete weltliche Ritterschaft, welche einer selbständigen literarisch geschulten Priesterschaft gegenüberstand, wie die alten Kschatriya in Indien und die höfische Ritterschaft Japans. Dann haben sie teils sich an der Schaffung der priesterfreien Soteriologien beteiligt, wie namentlich in Indien, teils sich zu allem Religiösen

skeptisch gestellt, wie ein Teil der altindischen vornehmen Laien und erhebliche Teile der japanischen vornehmen Intelligenz. Soweit sie im letzteren Fall Anlaß hatten, trotz ihrer Skepsis sich mit den religiösen Gebräuchen abzufinden, haben sie sie regelmäßig rein rituell und formalistisch behandelt. So geschah es mit Teilen der altjapanischen und der altindischen vornehmen Bildungsschicht. Oder sie waren Beamte und Offiziere, wie in Indien. Dann trat lediglich diese letztgenannte Haltung ein. Ihre eigene Lebensführung wurde in all diesen bisher besprochenen Fällen von der Priesterschaft, wenn diese dazu die Macht hatte — was in Indien der Fall war —, rituell ihren Eigengesetzlichkeiten entsprechend geordnet. In Japan war die Priesterschaft nach ihrer Niederwerfung durch die Shogune nicht mehr mächtig genug, um die Lebensführung der Ritterschicht mehr als rein äußerlich zu reglementieren. Oder, im Gegensatz zu dem bisher besprochenen Fall: es waren die vornehmen Laien nicht nur weltliche Beamte, Amtspfründner und -Anwärter in einer Patrimonialbürokratie, sondern zugleich Träger des Staatskultes ohne Konkurrenz einer machtvollen Priesterschaft. Dann haben sie eine eigene streng zeremoniöse, rein innerweltlich orientierte Lebensführung entwickelt und auch das Ritual als ständisches Zeremoniell behandelt, wie dies der Konfuzianismus in China für dessen (relativ) demokratisch rekrutierte Literatenschicht tat. In Japan fehlte der von der Macht der Priester relativ freien vornehmen weltlichen Bildungsschicht, trotz der auch dort den politischen Herren als solchen obliegenden rituellen Pflichten, der chinesische patrimonialistische Beamten- und Amtsanwärter-Charakter: sie waren ritterliche Adlige und Höflinge. Infolgedessen fehlte ihnen das pennalistische und Scholaren-Element des Konfuzianismus. Sie waren eine zur Rezeption und zum Synkretismus von allerhand Bildungselementen von überall her besonders stark disponierten Schicht von »Gebildeten« schlechthin, im innersten Kern aber fest am feudalen Ehrbegriff verankert.

Die Lage des aliterarischen »Mittelstandes« in Asien, der Kaufleute und der zu den Mittelstandsschichten gehörigen Teile des Handwerks, war infolge der Eigenart der asiatischen Soteriologie eine eigentümlich von occidentalen Verhältnissen abweichende. Ihre obersten Schichten haben die rationale Durchbildung der Intellektuellen-Soteriologien teilweise mitgetragen,

namentlich soweit diese negativ die Ablehnung des Ritualismus und Buchwissens, positiv die alleinige Bedeutung des persönlichen Erlösungsstrebens propagierten. Allein der doch schließlich gnostische und mystische Charakter dieser Soteriologien bot keine Grundlage für eine Entwicklung der ihnen adäquaten methodisch rationalen innerweltlichen Lebensführung dar. Sie sind daher, soweit ihre Religiosität unter dem Einfluß der Erlösungslehren sublimiert wurde, Träger der Heilandsreligiosität in ihren verschiedenen Formen geworden. Auch hier wirkte aber der penetrant gnostische und mystische Charakter aller asiatischen Intellektuellensoteriologie und die innere Verwandtschaft von Gottinnigkeit, Gottesbesitz und Gottesbesessenheit, von Mystiker, und Magier entscheidend ein. Ueberall in Asien, wo sie nicht, wie in China und Japan, gewaltsam niedergehalten wurde, nahm die Heilandsreligiosität die Form der Hagiolatrie an und zwar der Hagiolatrie lebender Heilande: der Gurus und der ihnen gleichartigen, sei es mehr mystagogischen, sei es mehr magischen Gnadenspender. Dies gab der Religiosität des aliterarischen Mittelstandes das entscheidende Gepräge. Die oft absolut schrankenlose Gewalt dieser, meist erblichen, Charismaträger ist nur in China und Japan, aus politischen Gründen und mit Gewalt, ziemlich weitgehend gebrochen worden, in China zugunsten der Obedienz gegenüber der politischen Literatenschicht, in Japan zugunsten einer Schwächung des Prestiges aller klerikalen und magischen Mächte überhaupt. Sonst ist es in Asien überall jene charismatische Schicht gewesen, welche die praktische Lebensführung der Massen bestimmte und ihnen magisches Heil spendete: die Hingabe an den »lebenden Heiland« war der charakteristische Typus der asiatischen Frömmigkeit. Neben der Ungebrochenheit der Magie überhaupt und der Gewalt der Sippe war diese Ungebrochenheit des Charisma in seiner ältesten Auffassung: als einer rein magischen Gewalt, der typische Zug der asiatischen sozialen Ordnung. Es ist den vornehmen politischen oder hierokratischen Literatenschichten zwar im allgemeinen gelungen, die massive Orgiastik zur Heilandsminne, Andacht oder zur hagiolatrischen Formalistik und Ritualistik zu sublimieren oder zu denaturieren, — übrigens mit verschieden vollständigem Erfolg, am meisten in China, Japan, Tibet, dem buddhistischen Hinterindien, am wenigsten in Vorderindien. Aber die Herrschaft der Magie zu brechen hat sie nur gelegent-

lich und nur mit kurzfristigem Erfolg überhaupt beabsichtigt und versucht. Nicht das »Wunder«, sondern der »Zauber« blieb daher die Kernsubstanz der Massenreligiosität, vor allem der Bauern und der Arbeiterschaft, aber auch des Mittelstands. Beides — Wunder und Zauber — ist dem Sinn nach zweierlei. Man kann sich davon leicht beim Vergleich etwa occidentaler und asiatischer Legenden überzeugen. Beide können einander sehr ähnlich sehen und namentlich die altbuddhistischen und die chinesisch überarbeiteten Legenden stehen den occidentalen zuweilen auch innerlich nahe. Aber der beiderseitige Durchschnitt zeigt den Gegensatz. Das »Wunder« wird seinem Sinn nach stets als Akt einer irgendwie rationalen Weltlenkung, einer göttlichen Gnadenspendung, angesehen werden und pflegt daher innerlich motivierter zu sein als der »Zauber«, der seinem Sinn nach dadurch entsteht, daß die ganze Welt von magischen Potenzen irrationaler Wirkungsart erfüllt ist und daß diese in charismatisch qualifizierten, aber nach ihrer eigenen freien Willkür handelnden Wesen, Menschen oder Uebermenschen, durch asketische oder kontemplative Leistungen aufgespeichert sind. Das Rosenwunder der heiligen Elisabeth erscheint uns sinnvoll. Die Universalität des Zaubers dagegen durchbricht jeden Sinnzusammenhang der Geschehnisse. Man kann gerade in den typischen durchschnittlichen asiatischen Legenden, etwa der Mahayanisten, diesen innerweltlichen Deus ex machina in der scheinbar unverständlichsten Art mit dem ganz entgegengesetzten, ebenso tief unkünstlerischen, weil rationalistischen Bedürfnis, irgendwelche ganz gleichgültigen Einzelheiten des legendenhaften Geschehnisses möglichst nüchtern historisch zu motivieren, ineinandergreifen sehen. So ist denn der alte Schatz der indischen Märchen, Fabeln und Legenden, die geschichtliche Quelle der Fabelliteratur der ganzen Welt, durch diese Religiosität der zaubernden Heilande später in eine Art von Kunstliteratur absolut unkünstlerischen Charakters umgestaltet worden, deren Bedeutung für ihr Lesepublikum etwa der Emotion durch die populären Ritterromane, gegen welche Cervantes zu Felde zog, entspricht.

Dieser höchst antirationalen Welt des universellen Zaubers gehörte nun auch der ökonomische Alltag an, und aus ihr führte daher kein Weg zu einer rationalen innerweltlichen Lebensführung. Zauber nicht nur als therapeutisches Mittel, als Mittel, Geburten und insbesondere männliche Geburten zu erzielen

das Bestehen von Examina oder die Erringung aller nur denkbaren innerirdischen Güter zu sichern, Zauber gegen den Feind, den erotischen oder ökonomischen Konkurrenten, Zauber für den Redner zum Gewinn des Prozesses, Geisterzauber des Gläubigers zur Zwangsvollstreckung gegen den Schuldner, Zauber zur Einwirkung auf den Reichtumsgott für das Gelingen von Unternehmungen, — all das entweder in der ganz groben Form der Zwangsmagie oder in der verfeinerten der Gewinnung eines Funktionsgottes oder Dämons durch Geschenke, — mit solchen Mitteln bewältigte die breite Masse der aliterarischen und selbst der literarischen Asiaten ihren Alltag. Eine rationale praktische Ethik und Lebensmethodik, welche aus diesem Zaubergarten allen Lebens innerhalb der »Welt« herausgeführt hätte, gab es nicht. Gewiß gab es den Gegensatz des Göttlichen und der »Welt«, welcher im Abendlande geschichtlich die Konstituierung derjenigen einheitlichen Systematisierung der Lebensführung bedingte, die üblicherweise als »ethische Persönlichkeit« bezeichnet wird. Allein in Asien war der Gegensatz nirgends [1], ein solcher des ethischen Gottes gegen eine Macht der »Sünde«, des radikal Bösen, welche durch aktives Handeln im Leben zu überwinden wäre. Sondern entweder die ekstatische Gottbesessenheit durch orgiastische Mittel zu gewinnen, im Gegensatz zum Alltag, in welchem das Göttliche nicht als lebendige Macht gefühlt wird. Also: eine Steigerung der Mächte der Irrationalität, welche die Rationalisierung der innerweltlichen Lebensführung geradezu hemmte. Oder der apathisch-ekstatische Gottbesitz der Gnosis im Gegensatz zum Alltag als der Stätte vergänglichen und sinnlosen Treibens. Also: ebenfalls eine außeralltägliche und zwar passive, dabei vom Standpunkt innerweltlicher Ethik aus irrationale, weil mystische, Zuständlichkeit, die vom rationalen Handeln in der Welt abführte. Wo die innerweltliche Ethik »fachmenschlich« systematisiert war, wie mit großer Konsequenz und mit praktisch hinlänglich wirksamen soteriologischen Prämien für das entsprechende Verhalten in der hinduistischen innerwelt-

[1]) Nur in diesem Sinn darf man Percival Lowells (The soul of the Far East, Boston and New York 1888) geistreich durchgeführte These von der »Unpersönlichkeit« als dem Grundzug des Ostasiaten verstehen wollen. — Was übrigens sein Dogma von der »Monotonie« des asiatischen Lebens anlangt, so muß sie, zumal von einem Amerikaner ausgesprochen, sicher das begründete Erstaunen aller Ostasiaten hervorrufen. Ueber das eigentliche Kernland der »Monotonie« wird ein Bürger der Vereinigten Staaten wohl James Bryce als klassischen Zeugen gelten lassen müssen.

lichen Kastenethik, — da war sie zugleich traditionalistisch und ritualistisch absolut stereotypiert. Wo dies nicht der Fall war, tauchten zwar Ansätze »organischer Gesellschaftstheorien« auf, aber ohne psychologisch wirksame Prämien für das entsprechende praktische Handeln; und eine konsequente und psychologisch wirksame Systematisierung fehlte. Der Laie, dem die Gnosis und also das höchste Heil versagt ist oder der sie für sich ablehnt, handelt ritualistisch und traditionalistisch und geht so seinen Alltagsinteressen nach. Die schrankenlose Erwerbsgier des Asiaten im Großen und im Kleinen ist in aller Welt als unerreicht berüchtigt und im allgemeinen wohl mit Recht. Aber sie ist eben »Erwerbstrieb«, dem mit allen Mitteln der List und unter Zuhilfenahme des Universalmittels: Magie nachgegangen wird. Es fehlte gerade das für die Oekonomik des Occidents Entscheidende: die Brechung und rationale Versachlichung dieses Triebcharakters des Erwerbsstrebens und seine Eingliederung in ein System rationaler innerweltlicher Ethik des Handelns, wie es die »innerweltliche Askese« des Protestantismus im Abendland, wenige innerlich verwandte Vorläufer fortsetzend, vollbracht hat. Dafür fehlten in der asiatischen religiösen Entwicklung die Voraussetzungen. Wie sollte sie auf dem Boden einer Religiosität entstehen, die auch dem Laien das Leben als Bhagat, als heiliger Asket, nicht nur als Altersziel, sondern sogar die zeitweise Existenz als Wanderbettler während arbeitloser Zeiten seines Lebens überhaupt — und nicht ohne Erfolg [1]) — als religiös verdienstlich anempfahl? —

Im Occident ist das Entstehen der rationalen innerweltlichen Ethik an das Auftreten von Denkern und Propheten geknüpft, die, wie wir sehen werden, auf dem Boden politischer Probleme eines sozialen Gebildes erwuchsen, welches der asiatischen Kultur fremd war: des politischen Bürgerstandes der Stadt, ohne die weder das Judentum noch das Christentum noch die Entwicklung des hellenischen Denkens vorstellbar sind. Die Entstehung der »Stadt« in diesem Sinn aber war in Asien teils durch die erhaltene Ungebrochenheit der Sippenmacht, teils durch die Kastenfremdheit gehemmt.

Die Interessen des asiatischen Intellektuellentums, soweit sie über den Alltag hinausgingen, lagen meist in anderer als in

[1]) In Indien kam namentlich im April das zeitweise Leben vom Wanderbettel bei Mitgliedern der unteren Kasten als rituelle Leistung vor.

politischer Richtung. Selbst der politische Intellektuelle: der Konfuzianer, war mehr ästhetisch kultivierter Schriftgelehrter und allenfalls Konversations-(also in diesem Sinn: Salon-)Mensch als Politiker. Politik und Verwaltung war nur seine Pfründnernahrung, die er im übrigen praktisch durch subalterne Helfer besorgen ließ. Der orthodoxe oder heterodoxe, hinduistische und buddhistische Gebildete dagegen fand seine wahre Interessensphäre ganz außerhalb der Dinge dieser Welt: in der Suche nach dem mystischen, zeitlosen Heil der Seele und dem Entrinnen aus dem sinnlosen Mechanismus des »Rades« des Daseins. Um darin ungestört zu sein, mied der hinduistische, um die Feinheit der ästhetischen Geste sich nicht vergröbern zu lassen, mied der konfuzianische Gentleman die nähere Gemeinschaft mit dem westländischen Barbaren. Es schied ihn von diesem die nach seinem Eindruck strotzende, aber ungebändigte und unsublimierte Ungehemmtheit der Leidenschaften und der Mangel an Scheu, mit welchem ihm gestattet wurde, sich in Lebensführung, Geste, Ausdruck zu entblößen: die in diesem Sinne fehlende Herrschaft über sich selbst. Nur hatte die spezifisch asiatische »Beherrschung« seiner selbst wiederum ihr eigentümliche Züge, welche vom Occidentalen im ganzen als rein »negativ« gewertet werden mußten. Denn auf welchen Mittelpunkt war jene stets wache Selbstbeherrschung, welche alle asiatischen Lebensmethodiken ohne alle Ausnahme dem Intellektuellen, Gebildeten, Heilssucher vorschrieben, letztlich gerichtet? Was war der letzte Inhalt jener konzentriert angespannten »Meditation« oder jenes lebenslangen literarischen Studiums, welche sie, wenigstens wo sie den Charakter des Vollendungs-Strebens annahmen, als höchstes Gut gegen jene Störungen von außen gewahrt wissen wollten? Das taoistische Wu wei, die hinduistische »Entleerung« von Weltbeziehungen und Weltsorgen, und die konfuzianische »Distanz« von den Geistern und der Befassung mit fruchtlosen Problemen lagen darin auf der gleichen Linie. Das occidentale Ideal der aktiv handelnden, dabei aber auf ein, sei es jenseitig religiöses, sei es innerweltliches, Zentrum bezogenen »Persönlichkeit« würden alle asiatischen höchstentwickelten Intellektuellensoteriologien entweder als in sich letztlich widerspruchsvoll oder als banausisch fachmäßig vereinseitigt, oder als barbarische Lebensgier ablehnen. Wo es nicht die Schönheit der traditionellen und durch das Raffinement des Salons sublimierten Geste rein als solche ist, wie

im Konfuzianismus, da ist es das hinterweltliche Reich der Erlösung vom Vergänglichen, wohin alle höchsten Interessen weisen und von wo aus die »Persönlichkeit« ihre Würde empfängt. In den höchsten, nicht nur den orthodox buddhistischen, Konzeptionen heißt dies »Nirwana«. Zwar nicht sprachlich, wohl aber sachlich, wäre es ganz unbedenklich, dies, wie es populär oft geschah, mit »Nichts« zu übersetzen. Denn unter dem Aspekt der »Welt« und von ihr aus gesehen, wollte es ja in der Tat nichts anderes sein. Freilich: vom Standpunkt der Heilslehre aus ist der Heilszustand meist anders und sehr positiv zu prädizieren. Aber es darf schließlich doch nicht vergessen werden: daß das Streben des typisch asiatischen Heiligen auf »Entleerung« ging, und daß jener positive Heilszustand der unaussagbaren todentronnenen diesseitigen Seligkeit als positives Komplement des Gelingens zunächst nur erwartet wurde. Aber nicht immer auch erreicht. Im Gegenteil: ihn wirklich, als Besitz des Göttlichen, haben zu können, war das hohe Charisma der Begnadeten. Wie stand es aber mit dem großen Haufen, der ihn nicht erreichte? Nun, bei ihnen war eben in einem eigentümlichen Sinn »das Ziel Nichts, die Bewegung Alles«: — eine Bewegung in der Richtung der »Entleerung«.

Der Asiate, gerade der ganz- oder halbintellektuelle Asiate macht dem Occidentalen leicht den Eindruck des »Rätselhaften« und »Geheimnisvollen«. Man sucht dem vermuteten Geheimnis durch »Psychologie« beizukommen. Ohne nun natürlich irgendwie zu leugnen, daß psychische und physische Unterschiede der Disposition bestehen [1]): — übrigens sicher nicht größere, als zwischen Hindus und Mongolen, die dennoch beide der gleichen Soteriologie zugänglich gewesen sind, — muß doch betont werden, daß dies nicht der primäre Weg zum Verständnis ist. Durch Erziehung eingeprägte und durch die objektive Lage aufgezwungene Interessenrichtungen, nicht »Gefühlsgehalte«, sind das zunächst Greifbare. Das für den Occidentalen vornehmlich Irrationale am Verhalten des Asiaten war und ist durch zeremonielle und rituelle Gepflogenheiten bedingt, deren »Sinn« er nicht versteht, — wie übrigens, bei uns ebenso wie in Asien, der ur-

[1]) Namentlich würde für unsere Zusammenhänge rassenneurologisch die vermutlich sehr starke Hysterisierbarkeit und Authypnotisierbarkeit der Inder in Betracht kommen. Fraglich bliebe: wie weit ein etwa feststellbarer Unterschied der Disposition durch die im Keim wohl bei fast allen »Naturvölkern« zu findende, hier aber zur Kunst entwickelten Technik neuropathischer Ekstasen erst erworben ist.

sprungliche Sinn solcher Sitten dem, der in ihnen aufgewachsen ist, selbst oft nicht mehr klar zu sein pflegt. Darüber hinaus pflegt die reservierte würdevolle Contenance und das höchst bedeutsam erscheinende Schweigen des asiatischen Intellektuellen die occidentale Neugier zu foltern. Bezüglich dessen aber, was letztlich hinter diesem Schweigen an Inhalten steht, wird es vielleicht oft gut sein, sich eines naheliegenden Vorurteils zu entschlagen. Wir stehen vor dem Kosmos der Natur und meinen: sie müsse doch, sei es dem sie analysierenden Denker, sei es dem auf ihr Gesamtbild schauenden und von ihrer Schönheit ergriffenen Betrachter, irgendein »letztes Wort« über ihren »Sinn« zu sagen haben. Das Fatale ist — wie schon W. Dilthey gelegentlich bemerkt hat —, daß eben die »Natur« ein solches »letztes Wort« entweder nicht zu verraten hat oder dazu sich nicht in der Lage sieht. Aehnlich steht es recht oft mit dem Glauben, daß, wer geschmackvoll schweigt, wohl viel zu verschweigen haben müsse. Das ist aber nicht der Fall, beim Asiaten so wenig wie sonst, so gewiß es wahr ist, daß die soteriologischen Produkte der asiatischen Literatur die meisten auf diesem eigenartigen Gebiet auftauchenden Probleme weit rücksichtsloser durchgearbeitet haben, als dies der Occident getan hat. —

Das Ausbleiben des ökonomischen Rationalismus und der rationalen Lebensmethodik überhaupt in Asien ist, soweit dabei andere als geistesgeschichtliche Ursachen mitspielen, vorwiegend bedingt durch den kontinentalen Charakter der sozialen Gebilde, wie ihn die geographische Struktur hervorbrachte. Die occidentalen Kulturherde haben sich durchweg an Stätten des Außen- oder Durchgangshandels gebildet: Babylon, das Nildelta, die antike Polis und selbst die israelitische Eidgenossenschaft an den Karawanenstraßen Syriens. Anders in Asien.

Die asiatischen Völker haben sich überwiegend auf den Standpunkt des Ausschlusses oder der äußersten Beschränkung des Fremdhandels gestellt. So, bis zur gewaltsamen Oeffnung, China, Japan, Korea, noch jetzt Tibet, in wesentlich minderem, aber doch fühlbarem Maße auch die meisten indischen Gebiete. Bedingt war die Einschränkung des Fremdhandels in China und Korea durch den Prozeß der Verpfründung, welche automatisch zur traditionalistischen Stabilität der Wirtschaft führte. Jede Verschiebung konnte Einnahme-Interessen eines Mandarinen gefährden. In Japan wirkte das Interesse des Feudalismus an

der Stabilisierung der Wirtschaft ähnlich. Ferner — und dies galt ebenso für Tibet — wirkten dahin rituelle Gründe: das Betreten heiliger Stätten durch Fremde beunruhigte die Geister und konnte magische Uebel zur Folge haben: die Reiseschilderungen lassen (namentlich für Korea) erkennen, wie die Bevölkerung beim Erscheinen von Europäern an den heiligen Stätten von wahnsinniger Angst vor dessen Folgen ergriffen zu werden pflegte. In Indien — dem Gebiet geringster Abgeschlossenheit — haben doch die zunehmend wirksame rituelle Verdächtigkeit des Reisens, zumal im rituell unreinen Barbarengebiete, gegen den Aktivhandel, politische Bedenken für möglichste Einschränkung der Fremdenzulassung gewirkt. Politische Bedenken waren in allen übrigen, besonders aber den ostasiatischen Gebieten, auch der letzte entscheidende Grund, weshalb die politischen Gewalten der rituellen Fremdenfurcht freie Bahn ließen. Hat nun diese strenge Klausur der einheimischen Kultur so etwas wie ein »Nationalgefühl« entstehen lassen? Die Frage muß verneint werden. Die Eigenart der asiatischen Intellektuellenschichten hat im wesentlichen verhindert, daß »nationale« politische Gebilde auch nur von der Art entstanden, wie sie immerhin schon seit der Spätzeit des Mittelalters im Occident sich entwickelten, — wenn auch die volle Konzeption der Idee der Nation auch bei uns erst von den modernen occidentalen Intellektuellenschichten entfaltet worden ist. Den asiatischen Kulturgebieten fehlte (im wesentlichen) die Sprachgemeinschaft. Die Kultursprache war eine Sakralsprache oder eine Sprache der Literaten: Sanskrit im Gebiet des vornehmen Indertums, die chinesische Mandarinensprache in China, Korea, Japan. Teils entsprechen diese Sprachen in ihrer Stellung dem Lateinischen des Mittelalters, teils dem Hellenischen der orientalischen Spätantike oder dem Arabischen der islamischen Welt, teils dem Kirchenslavischen und Hebräischen in den betreffenden Kulturgebieten. Im mahayanistischen Kulturgebiet ist es dabei geblieben. Im Gebiet des Hinayanismus (Birma, Ceylon, Siam), welcher grundsätzlich das Volksidiom als Missionssprache kannte, war die Guru-Theokratie eine so absolute, daß von irgendwelchen weltlich-politischen Gemeinschaftsbildungen der Intellektuellenschicht, die hier aus Mönchen gebildet wurde, keine Rede war. Nur in Japan hatte die feudale Entwicklung Ansätze eines wirklich »nationalen« Gemeinschaftsbewußtseins mit sich gebracht, wenn

auch vornehmlich auf ständisch-ritterlicher Grundlage. In China aber war die Kluft, welche die konfuzianische ästhetische Schriftkultur von allem Volkstümlichen trennte, so ungeheuer, daß hier lediglich eine bildungsständische Gemeinschaft der Literatenschicht bestand und das Bewußtsein einer Gemeinsamkeit im übrigen nur soweit reichte, wie ihr unmittelbarer, freilich nicht geringer Einfluß: Das Imperium war, sahen wir, im Grunde genommen ein Bundesstaat der Provinzen, zu einer Einheit verschmolzen nur durch den obrigkeitlichen periodischen Austausch der überall in ihren Amtsbezirken landfremden hohen Mandarinen. Immerhin war in China doch, wie in Japan, eine den rein politischen Interessen zugewendete und dabei literarische Schicht vorhanden. Eben diese fehlte aber in ganz Asien, wohin immer die spezifisch indische Soteriologie ihren Fuß setzte, — außer wo sie, wie in Tibet, als Klostergrundherrenschicht über der Masse schwebte, eben deshalb aber »nationale« Beziehungen zu ihr nicht hatte. Die asiatischen Bildungsschichten blieben mit ihren eigensten Interessen ganz »unter sich«.

Wo immer eine Intellektuellenschicht den »Sinn« der Welt und des eigenen Lebens denkend zu ergründen und, — nach dem Mißerfolg dieser unmittelbar rationalistischen Bemühung —, erlebnismäßig zu erfassen und dies Erleben dann, indirekt rationalistisch, ins Bewußtsein zu erheben trachtet, wird sie der Weg irgendwie in die stillen hinterweltlichen Gefilde indischer unformbarer Mystik führen. Und wo andererseits ein Stand von Intellektuellen, unter Verzicht auf jenes weltentfliehende Bemühen, statt dessen bewußt und absichtsvoll in der Anmut und Würde der schönen Geste das höchste mögliche Ziel innerweltlicher Vollendung findet, da gelangt sie irgendwie zum konfuzianischen Vornehmheitsideal. Aus diesen beiden, sich kreuzenden und ineinander schiebenden Komponenten ist aber ein wesentlicher Teil aller asiatischen Intellektuellenkultur zusammengesetzt. Der Gedanke, durch schlichtes Handeln gemäß der »Forderung des Tages« jene Beziehung zur realen Welt zu gewinnen, welche allem spezifisch occidentalen Sinn von »Persönlichkeit« zugrunde liegt, bleibt ihr ebenso fern wie der rein sachliche Rationalismus des Westens, der die Welt praktisch durch Aufdecken ihrer eigenen unpersönlichen Gesetzlichkeiten zu meistern trachtet [1]). Durch die strenge zeremoniöse und hiera-

[1]) Nicht daß gewisse (nicht alle) chinesischen Erfindungen im Dienst der

tische Stilisierung ihrer Lebensführung ist sie zwar davor bewahrt, nach moderner occidentaler Art den Versuch zu machen, durch die Jagd nach dem, was gerade und nur diesem Einzelnen, im Gegensatz zu allen anderen, eigentümlich sei, sich selbst am Schopfe aus dem Sumpf zu ziehen und zu einer »Persönlichkeit« zu machen, — ein Bemühen, ebenso fruchtlos wie der Versuch der planvollen Erfindung einer eigenen künstlerischen Form, die »Stil« sein will. Aber jene teils rein mystischen teils rein innerweltlich-ästhetischen Ziele ihrer Selbstdisziplin konnten allerdings nicht anders als durch Entleerung von den realen Mächten des Lebens verfolgt werden und lagen den Interessen der praktisch handelnden »Massen« fern, welche sie daher in der Ungebrochenheit magischer Gebundenheit beließen. Die soziale Welt klaffte auseinander in die Schicht der Wissenden und Gebildeten und in die der bildungslosen plebejischen Massen. Den Vornehmen blieben die sachlichen inneren Ordnungen der realen Welt, der Natur wie der Kunst, der Ethik wie der Oekonomik, verborgen, weil sie ihnen jeden Interesses bar schienen. Ihre Lebensführung orientierte sich, im Streben nach einem Außeralltäglichen, an dem Beispiel ihrer durchweg dem Schwerpunkt nach exemplarischen Propheten oder Weisen. Den Plebejern aber erschien keine ethische, ihren Alltag rational formende, Sendungsprophetie. Das Auftreten dieser aber im Occident, vor allem in Vorderasien, mit den weittragenden Folgen, die sich daran knüpften, war durch höchst eigenartige geschichtliche Konstellationen bedingt, ohne welche, trotz allen Unterschieds der Naturbedingungen, die Entwicklung dort leicht in Bahnen hätte einmünden können, welche denen Asiens, vor allem Indiens, ähnlich verlaufen wären.

Kunst und nicht der Oekonomik verwertet wurden, ist, wie wiederum Percival Lowell meint, das Charakteristische. Das Experiment wurde auch bei uns aus der Kunst geboren und ihr gehörte, nächst den auch in Asien wichtigen kriegstechnischen und therapeutischen Zwecken, die Mehrzahl der »Erfindungen« ursprünglich an. Aber daß die Kunst »rationalisiert« wurde und daß dann das Experiment von ihrem Boden aus auf den der Wissenschaft überging, war das für den Occident Entscheidende. Nicht die »Unpersönlichkeit«, sondern die — rational gewertet — »Unsachlichkeit« ist das, was im Osten den von uns sogenannten »Fortschritt« zum fachmenschlich Rationalen hemmte.